LIBRARY OF PRINCETON
DEC 2 1974
THEOLOGICAL SEMINARY

BX 4827 .R6 B3 1899
Bassermann, Heinrich, 1849-
1909.
Richard Rothe als
praktischer Theologe

LIBRARY OF PRINCETON
MAY 22 1974
THEOLOGICAL SEMINARY

Richard Rothe

als praktischer Theologe.

Denkschrift des praktisch-theologischen Seminars in Heidelberg

zur hundertjährigen Wiederkehr von
Rothes Geburtstag am 28. Januar 1899

verfaßt von

D. Heinrich Bassermann,

Großh. bad. Kirchenrat, o. ö. Professor der Theologie, Direktor des praktisch-theologischen Seminars und Universitätsprediger.

Freiburg i. B.
Leipzig und Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1899.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Inhalt.

		Seite
	Einleitung	1— 14
I. Teil:	Die Kirche und ihre Aufgabe in der Welt	15— 31
II. Teil:	Die Thätigkeiten der Kirche	31—102
	1. Kultus und Liturgie	31— 42
	2. Die Predigt	42— 70
	3. Lehre, Seelsorge und Mission	70— 79
	4. Kirchenverfassung und -Verwaltung	79— 89
	5. Theologenbildung und Seminar	89—102

Einleitung.

Es ist kein Schüler Rothes, der hier zu seinen Ehren die Feder ansetzt. Des Verfassers Studienzeit begann eben als Rothe heimgegangen war. Und doch darf ich mich zu denen rechnen, welche von Rothe stark beeinflußt worden sind und viel gelernt haben. Denn seine Nachwirkungen waren damals, wenigstens in den Kreisen, in denen ich mich vorzugsweise bewegte, recht stark, viel stärker als heute, und sind mir durch mancherlei Vermittelungen zugeführt worden.

Läge hierin für mich immerhin keine stärkere Veranlassung bei der hundertjährigen Wiederkehr von Rothes Geburtstag die Feder zu ergreifen als für viele Andere, so schien mir dagegen aus meiner amtlichen Stellung als dermaliger Direktor des von ihm gegründeten und in seiner Organisation wesentlich bestimmten theologischen Seminars geradezu die Verpflichtung zu dieser Aufgabe sich zu ergeben. Das Bewußtsein, der Nachfolger eines Rothe auf diesem Posten und ebendadurch berufen zu sein, das von ihm begonnene Werk fortzusetzen, hat sich mir oft schon wie eine schwere Last auf die Seele gelegt. Wer könnte ihm doch gleichkommen in dem Ernste religiöser Gesinnung, in der Tiefe und Intensität christlichen Empfindens und Denkens, zugleich in der Fülle theologischen Wissens und der Energie, dieses Wissen zur imponierenden Einheit und Geschlossenheit einer durch und durch theologischen und dabei doch durch und durch wissenschaftlichen Weltanschauung zu concentrieren? Wer besäße also die Fähigkeit und Kraft, gleich ihm die Herzen der jungen Theologen zu erfassen, ihren Geist theologisch zu bilden, ihren Charakter theologisch zu gestalten, kurz ihre theologische Ausbildung, der doch das Seminar dienen soll, gleich wirksam und gleich segensreich zu beeinflussen? Wer auch nur sein von Nippold entworfenes „christliches Lebensbild" sich angeschaut hat, wird vor ihm nicht mit Bescheidenheit, nein, mit Beschämung zurücktreten.

Andrerseits war mir aber doch auch wieder dasselbe Bewußtsein von Anfang meiner amtlichen Stellung am Seminar an ein mächtig erhebendes und ein wirksamer Sporn, an dieser einst von ihm eingenommenen Stelle das Beste zu leisten, dessen ich mich fähig wußte. Waren doch hier hohe und klare Ziele gesteckt, denen zu dienen eine Freude war, war doch hier ein konkretes Ideal theologischer Berufs- und Charakterbildung aufgestellt, welches einigermaßen in die Wirklichkeit zu übertragen als eine höchst lohnende Lebensaufgabe erscheinen mußte, war doch hier von Rothe her ein Geist wirksam, dessen Werkzeug zu sein mir Ehre und Lust zugleich sein durfte.

So nicht bloß äußerlich sein Amtsnachfolger, sondern auch innerlich sein Nacharbeiter und stehend unter der Macht seines in unserm Seminar noch lebendigen Geistes, mußte ich das Bedürfnis empfinden, zu den Ehrenbezeugungen, die ein großer Kreis von Schülern und Anhängern seinem Andenken bei der hundertjährigen Wiederkehr seines Geburtstages spendet, auch meinerseits im Namen des hiesigen Seminars ein Scherflein beizutragen. Den Impuls hiezu hat dann ferner der Umstand noch bedeutend verstärkt, daß das Seminar, dessen erster Direktor er einst gewesen, — schon von Hause aus, wie später zu zeigen sein wird, keine adäquate Verwirklichung seiner Gedanken — nicht ohne meine Veranlassung und Mitwirkung sich gerade in den letzten Jahren in einer Richtung entwickelt hat, wodurch die Differenz zwischen Rothes ursprünglichen Gedanken und ihrer Verwirklichung eher vergrößert als vermindert erscheint. Es liegt nahe, bei dem jetzigen festlichen Anlaß unsere Anstalt gleichsam zu rechtfertigen wegen dieses Schrittes, der als ein Vergessen Rothe'scher Intentionen gedeutet werden könnte. Aus diesem Grunde habe ich auch der hier zu gebenden Abhandlung über Rothes praktisch-theologische Gedanken, Bestrebungen und Arbeiten noch eine kurze Darstellung der Entwickelung unseres Seminars von dem Zeitpunkt an hinzugefügt, bis zu welchem mein unmittelbarer Vorgänger Schenkel die Geschichte desselben bereits geführt hatte[1]), ein Anhang, der wohl auch manchem alten Schüler unsrer Anstalt willkommen sein wird.

Ob mir aber neben meiner amtlichen Eigenschaft, die mich zur Abfassung dieser Zeilen veranlaßte, auch die theologische Gesinnungsverwandtschaft eigen ist, welche mit Recht als ein Haupterfordernis der Beurteilung einer theologischen Persönlichkeit verlangt wird, darüber bin ich ganz beruhigt. Rothe war eine so vielseitige Natur, daß gar mancherlei

1) Dr. Dan. Schenkel, Die Bildung der evang. Theologen für den praktischen Kirchendienst. Eine Denkschrift zur 25jährigen Stiftungsfeier des ev. prot. Predigerseminars in Heidelberg. Heidelberg bei J. C. B. Mohr. 1863.

Leute sich auf ihn berufen können, und zugleich eine so scharf ausgeprägte theologische Individualität, daß nur Wenige sich in speziellstem Sinne seine Schüler werden nennen wollen und wohl gar Niemand unter den heutigen Theologen ist, der seine Positionen durchweg zu den seinigen zu machen vermöchte. Wenn man seine theologische Stellung früher[1]) und heute noch dadurch kennzeichnen zu sollen glaubt, daß man ihn einen Supranaturalisten nennt, so ist dagegen zwar, auch im Sinne Rothes selbst, nichts einzuwenden, allein eine Parteilosung ist, wie mich dünkt, damit nicht ausgegeben, ein Schlagwort, durch das ein Teil der heutigen Theologen um ihn geschaart, ein anderer von ihm geschieden würde, nicht verkündigt. In irgend einem Sinne ist jeder wirkliche Theologe unsrer Tage Supranaturalist; ich wenigstens wüßte gar nicht, wie er sonst Theologe sein könnte. Freilich wie solcher Supranaturalismus mit dem Rationalismus zu verbinden ist, ohne den heutzutage ebenfalls kein wirklicher Theologe auskommen kann und auch Rothe wahrlich nicht gewesen ist, das ist die eigentliche Kernfrage; und gerade in ihrer Lösung werden wir uns heute wohl alle mehr oder minder stark von Rothe entfernen. Nicht in seinen Einzelresultaten kann uns Rothe hier maßgebend sein, wohl aber in der gewaltigen Energie, mit der er die dazu notwendige Gedankenarbeit leistete, in der bewundernswerten Concentration des aus solcher Arbeit erwachsenen Systems, in der Kühnheit, mit der er auch die letzten Konsequenzen durchzudenken und auszusprechen sich nicht scheute, in dem Freimut und der Aufrichtigkeit, mit der er, unbekümmert um alle kirchlichen und politischen Rücksichten, ganz das gab, was er hatte und was er war, um eben mit diesem ihm eigentümlichen Besitz dem Ganzen, der Sache seines Herrn Christus zu dienen. Da war nicht nur Gelehrsamkeit und Fülle des Wissens, sondern da war vor allem Charakter, da war auch nicht nur das zarteste fromme Empfinden und ein tiefes, reines religiöses Innenleben, sondern da war auch Kraft, Klarheit und Unerschrockenheit des wissenschaftlichen Denkens und Bestimmtheit des praktischen Wollens. Dies, in Verbindung mit einer in ihrer Reinheit erhebenden, in ihrer Liebenswürdigkeit bezaubernden Persönlichkeit, ist es, was ihn so groß gemacht, ihm die Herzen der damaligen Jugend gewonnen, ihm einen Ehrenplatz in der Geschichte der Theologie gesichert und ihn wert gemacht hat, ein Gegenstand allgemeiner Ehrung zu werden.

Ist soweit also nichts erkennbar, was an Rothe nicht für jeden Theologen vorbildlich sein und einen jeden zu seinem Anhänger machen

1) So schon E. Achelis in den Theol. Studien und Kritiken 1869, S. 421, — übrigens ein Aufsatz, den der Verfasser heute schwerlich mehr wird vertreten wollen.

könnte, so dürfte vielmehr sein praktisch-kirchliches Verhalten, wie er es in seinen letzten Jahren geübt hat, geeignet sein, die Geister zu scheiden und die einen zu seinen Gegnern, die andern zu seinen Freunden zu gesellen; hat dieses doch seinerzeit, wie aus Achelis Aufsatz zu ersehen ist, auch bei denen, die ihn im Uebrigen hoch verehrten, schweren Anstoß erregt, wie es auch heute noch von mancher Seite einfach abgelehnt wird[1]). Aber gerade falls diese praktische Bethätigung des Theologen Rothe der Punkt sein sollte, an dem man sich für oder gegen ihn entscheiden muß, würde der Verfasser dieser Blätter keinen Augenblick Bedenken tragen, sich mit aller Entschiedenheit auf seine Seite zu stellen, nicht nur von tiefer Dankbarkeit für dasjenige geleitet, was Rothe durch diese seine praktische Thätigkeit der badischen Landeskirche geleistet hat, sondern auch dazu bewogen durch die fast durchgängige Zustimmung, welche er Rothes praktisch-theologischen Anschauungen und Grundsätzen entgegenbringt. Und gerade diese Uebereinstimmung mit dem einerseits so hochgefeierten, andrerseits so heftig angegriffenen Manne ist es, die mich ganz besonders veranlaßt, seine praktisch-theologischen Grundsätze im Zusammenhang zur Darstellung zu bringen, und zwar um so mehr, je eher es sich ereignen könnte, daß gerade diese Seite seiner Wirksamkeit bei seiner jetzigen Ehrung in den Hintergrund gestellt und zu dem gerechnet wird, was menschlich an ihm war und ihm eher zu verzeihen als zum Verdienst zu rechnen ist.

Freilich kann man nun an die genannte Aufgabe nicht herantreten, ohne sich vorher über das Verhältnis dieser praktisch-theologischen Thätigkeit Rothes zu seiner ganzen Theologie und zu seiner religiös-ethischen Persönlichkeit klar geworden zu sein. Wenn Jemand auch heute noch, wie Achelis kurz nach Rothes Tod, geneigt sein sollte, jene Thätigkeit nur als eine mit seinem Leben, seinem Charakter und seiner Theologie nicht nur nicht zusammenhängende, sondern sogar durchaus nicht übereinstimmende Episode zu betrachten, eine Episode, deren überraschendes Auftreten sich nur erklärt aus gewissen von außenher kommenden verführenden Einflüssen einer-, und aus der bis zur Schwäche und Charakterlosigkeit herabsinkenden individuell bedingten Nachgiebigkeit und Fügsamkeit Rothes andrerseits, so würde sich unter dieser Voraussetzung freilich ein ganz anderes Bild von Rothes praktisch-theologischen Grundsätzen ergeben, als wenn man seine Beteiligung an den kirchlichen Fragen und Angelegenheiten während seiner letzten Jahre als die Konsequenz seines ganzen theologischen Standpunktes auffaßt, eine Konsequenz, die sich nur deshalb so spät erst ergab, weil erst jetzt die Bedingungen in seinem

1) L. Lemme, Ueber Grundlage, Ziel und Eigenthümlichkeit des theologischen Studiums. Heidelberg 1891. S. 7.

persönlichen Leben eintraten, unter denen sie wirksam werden konnte. Allein wir werden diese Streitfrage hier nicht mehr zu erörtern brauchen, da sie einerseits durch Männer wie Rothes intimen Freund Winckel[1]) und besonders durch die von Nippold herausgegebenen brieflichen Dokumente[2]) mit überzeugender Klarheit zu Gunsten der letzteren Seite entschieden ist, andrerseits auch die jetzige allgemeine Ehrung Rothes ja schlechterdings unbegreiflich und sinnlos genannt werden müßte, wenn sie einem Theologen gelten sollte, der — und wäre es auch nur aus allzugroßer Nachgiebigkeit — in seinen letzten Jahren geradezu sich selbst, seine Theologie wie seinen Charakter verläugnet hat. Wir beruhigen uns also bei der eigenen Erklärung Rothes in seinem Briefe an Winckel vom 17. Mai 1866[3]): „Durch die Unterscheidung der Leute zwischen dem früheren Rothe und dem späteren laß Dich nicht irre führen; ich wenigstens kenne leider nur Einen, wiewohl ich herzlich wünschte, einem wahrhaft neugeborenen zweiten zu begegnen an der Stelle des ersten"; und wir finden die Impulse zu seiner praktisch-kirchlichen Thätigkeit in den letzten Jahren, abgesehen von den in seiner Theologie selbst gelegenen, zu allererst in dem Wegfall des traurigen Verhinderungsgrundes, den der Gesundheits- und Gemütszustand seiner Frau bis zu dem Jahre 1861 gebildet hatte, weiter in dem anspornenden Vertrauen, mit welchem der von ihm hoch verehrte Landesfürst Badens ihn zur Teilnahme an den kirchlichen Verfassungs- und sonstigen Arbeiten heranzog, sodann in der sich ihm aufdrängenden Wahrnehmung, daß die kirchlichen Zustände Badens und wohl auch Deutschlands gerade jetzt die Einsetzung seiner Kraft und Persönlichkeit dringend erheischten, und zuletzt, aber nicht am wenigsten, in der ganz anderen und viel freieren kirchlichen Atmosphäre, die ihn in Baden im Vergleich zu Bonn umgab, und ihm, was ihm dort noch unerträglich gewesen war, jetzt als etwas erscheinen ließ, was er ganz wohl in die Hand nehmen könne, ohne sich selbst aufzugeben.

Dadurch sind wir aber nun in die Lage gesetzt, die Quellen für unsere Darstellung weit zahlreicher und ausgiebiger zu finden als es sonst der Fall wäre.

In allererster Linie kommt ja, wenn es sich um Rothes Anschauungen in Betreff der praktischen Theologie handelt seine theologische Encyklopädie in Betracht, welche von H. Ruppelius aus seinem Nach-

1) F. W. Winckel, Richard Rothe, der frühere und der spätere; in Gelzers Monatsblättern für innere Zeitgeschichte. 34. Bd. (1869) S. 21 ff. 199 ff.

2) Richard Rothe, Ein christliches Lebensbild, auf Grund der Briefe Rothes entworfen von Fr. Nippold, 2 Bde. Wittenberg 1873/74. II, 508 ff.

3) Bei Nippold a. a. O. II, 624.

lasse herausgegeben worden ist[1]). Ihr liegt ein Manuskript Rothes zu Grunde, nach dem Rothe im Winter 1859/60 diese Vorlesungen hielt, mit einigen auf beiliegenden Zetteln notierten und gerade die praktische Theologie betreffenden Aenderungen, die ebenfalls in die Darstellung aufgenommen sind. Wenn der Herausgeber aus dem Umstande, daß sich auf diesen nicht wie im Manuskript nachträgliche Korrekturen finden, schließen möchte, Rothe habe die Encyklopädie von da an nicht mehr gelesen, so ist das nicht richtig. Wenigstens angekündigt hat er sie nach jenem Winter 1859/60, wo er sie überhaupt zum ersten Male bei seinem zweiten Aufenthalt in Heidelberg (zweimal hatte er sie vorher in Bonn gelesen) las, noch 1861/62, 1863/64, 1865/66 und sogar noch für 1867/68. Sie wird wohl auch zustande gekommen sein. Das Fehlen jener Korrekturen aber, das allerdings und zwar gerade bei der praktischen Theologie, auffallend ist, dürfte sich wohl am Ersten so erklären, daß, wie es ja zu gehen pflegt, die zweistündige Vorlesung zur Bewältigung des ganzen Stoffes nicht ausreichte, also gerade der letzte Teil, die praktische Theologie, nicht mehr zur Darstellung kam und deshalb unüberarbeitet blieb.

Demnächst kommt natürlich seine Ethik in Betracht, welche an verschiedenen Orten, wie allein ein Blick in das der zweiten, von Holtzmann vollendeten Auflage[2]) angehängte Sachregister zeigt, auf Materien zu sprechen kommt, welche der praktischen Theologie angehören. Und hiezu ist noch die berühmte Abhandlung über die Kirche, den Grundbegriff aller praktischen Theologie, beizuziehen, welche in den „Anfängen der christlichen Kirche und ihrer Verfassung“[3]) den historischen Erörterungen vorausgeht.

Allein mit diesen beiden Quellen würde für unsern Zweck nicht gar viel zu erreichen sein, besonders wenn man, wie es doch methodisch das Richtige wäre, unter ihnen die spätere und den Gegenstand ausführlicher und im Zusammenhange behandelnde Encyklopädie als die wichtigere und eigentlich maßgebende ansehen wollte. Denn wenn auch in der dort gegebenen praktischen Theologie Rothe mit seinen eigentümlichen Anschauungen sich keineswegs verleugnet, vielmehr da und dort unverkennbar deutlich hervortritt, so muß doch gesagt werden, daß sie im Grunde nicht original, vielmehr stark an ältere Vorbilder angelehnt ist und nicht diejenige Durcharbeitung aufweist, welche ihr erst wirklich das Gepräge Rotheschen Geistes aufgedrückt haben würde. So paradox es klingt:

1) Wittenberg 1880, S. 132—158.

2) In fünf Bänden, Wittenberg 1867—1871.

3) Wittenberg, 1837. Erstes Buch: Das Verhältniß der Kirche zum Christenthum an sich betrachtet; S. 1—138.

die praktische Theologie, welche Rothe hier (allerdings nur in einer Skizze) giebt, ist nicht seine praktische Theologie, d. h. nicht diejenige, welche er gestaltet haben würde, wenn er auf diesen Teil des encyklopädischen Systems die gleiche Sorgfalt wie auf die übrigen hätte verwenden können. Daß er es nicht gethan hat, erklärt sich nicht etwa bloß aus dem jedem akademischen Docenten ja wohlbekannten Umstande, daß die letzten Partieen eines Kollegienheftes, wenn das Semester zum Ende drängt und die produktive wie die aufnehmende Kraft erlahmt, weniger energisch bearbeitet zu werden pflegen als die vorhergehenden. Auch genügt es nicht, auf die allgemeine Geringschätzung hinzuweisen, der die praktische Theologie, zu Rothes Zeiten noch viel mehr als heute, auch in theologischen Kreisen ausgesetzt war und ist. Vielmehr kommt zur Erklärung der angegebenen Sachlage vor allem, wie mir scheint, die persönliche Stellung in Betracht, welche Rothe der praktischen Theologie gegenüber von längerer Zeit her einnahm. Wir finden in den von Nippold mit der anerkennenswertesten Sorgfalt und Ausführlichkeit herausgegebenen Briefen Rothes, die wir weiter als wichtige Quelle auch unsrer Darstellung zu benutzen haben, mehrfach abfällige Aeußerungen über die praktische Theologie, die uns erkennen lassen, daß Rothe kein Freund derselben war und die Beschäftigung mit ihr möglichst vermied. Zwar wenn er[1]) 1819 nach seiner ersten Predigt, die er als Student am 11. Juli in Mauer bei Heidelberg gehalten hat, findet, dieselbe habe ihm „recht von Neuem zur praktischen Theologie und zum Landpastorleben Lust gemacht", so ist ohne weiteres ersichtlich, daß hier unter „praktischer Theologie" nicht die diesen Namen führende theologische Disciplin, sondern die praktische Ausübung der Theologie, die praktisch kirchliche Thätigkeit gemeint ist. Allein an andern Stellen, wie in dem Briefe an Umbreit von 1850, worin er klagt, daß er in Bonn in den ersten Semestern, „bis an die Kniee im Sande der praktischen Theologie (meine Vorliebe für sie kennst Du ja) zu waten habe", und sich auf die Zeit freut, wenn er „erst glücklich am andern Saum der Wüste angelangt und die Füße abgestaubt haben werde"[2]), und besonders in dem Briefe an Hahn von 1856, der seiner Freude darüber Ausdruck giebt, daß er nach seiner Rückkehr nach Heidelberg „völlig frei gelassen sei von aller theoretischen und praktischen Befassung mit der praktischen Theologie" und dies als „eine große Herzenserleichterung" bezeichnet[3]), ist zwar jener Sinn des Wortes noch nicht ganz aufgegeben, allein doch schon so erweitert, daß, namentlich in der letzteren Stelle,

1) Bei Nippold a. a. O. S. I, 147 f. 2) A. a. O. II, S. 297. 3) A. a. O. II, 450.

das Wort auch die praktische Theologie als theologische Disciplin mit umfaßt. Kann es aber bei dieser Stellung Rothes zu ihr Wunder nehmen, wenn er ihr in der Encyklopädie keine eingehende Bearbeitung widmete, sondern sie mehr wie etwas nun einmal Unvermeidbares nur eben mit aufnahm, ohne sie aber mit seinem Geiste zu durchdringen und von den Principien seiner Theologie aus im Einzelnen zu gestalten? Hätte er das gethan, so würde sein spekulativer Sinn sich wohl jedenfalls auch auf diesem Gebiete bethätigt haben. Es mutet doch seltsam an, wenn derselbe Mann, der in seiner Ethik, die ja eigentlich nichts anderes als eine spekulative Theologie ist, die Spekulation keineswegs auf das theoretische Gebiet beschränkt, sondern ihre Konsequenzen bis an die äußersten Grenzen des praktischen ausdehnt, der nicht etwa bloß das Allgemeine und mehr oder minder Abstrakte ihr unterwirft, sondern sie auch auf das Einzelste und Konkreteste anwendet, in Betreff der praktischen Theologie erklärt[1]), es sei nicht möglich, ihre Objekte beziehungsweise Teile apriori und unmittelbar aus dem Begriff der Kirche abzuleiten, weder aus dem allgemeinen der Kirche überhaupt, noch aus dem konkreten einer bestimmten Sonderkirche, da jede derselben ihre bestimmten Institutionen habe und die klerikale Funktion auf diese hinweise und an sie binde. Da wären wir denn auf eine rein empirische Behandlungsweise der praktischen Theologie angewiesen, bei der sie sich nicht über eine bloße Anleitung zur Ausübung der klerikalen Funktionen in einer konkreten Sonderkirche erheben und dann natürlich einem wissenschaftlichen Theologen kein Interesse abgewinnen kann. Wir werden später Anhaltepunkte genug finden für unsere Behauptung, daß dies Rothes wirkliche Meinung von der praktischen Theologie insofern gewiß nicht ist, als sie mit seiner ganzen sonstigen Art, theologische Gegenstände anzufassen und zu behandeln, im Widerspruche steht.

Wenn sich nun dieser Widerspruch aus vorstehenden Erwägungen hinreichend erklären dürfte, so bleibt immer noch die Frage übrig, woher doch wohl jene Abneigung Rothes gegen die praktische Theologie stamme, die wir eben zu dieser Erklärung heranziehen zu müssen glaubten; und diese Frage soll sogleich hier zu beantworten versucht werden. Man ist, wenigstens in Baden, der vorzugsweisen Stätte seiner Wirksamkeit, so sehr gewöhnt, in Rothe einen, ja den praktischen Theologen zu sehen, daß die Wahrnehmung jenes Widerwillens auf den ersten Anblick geradezu überrascht. War er nicht ein ausgezeichneter Pfarrer seiner römischen Gemeinde, nicht ein hervorragender Prediger, nicht Gründer und

1) Encyklopädie S. 136.

Leiter eines Predigerseminars, hat er nicht an der Herstellung der römischen Liturgie und des römischen Gesangbuchs Antheil gehabt, hat er sich nicht in Wittenberg, Heidelberg und Bonn lehrend mit den meisten Gebieten der praktischen Theologie befaßt, mit der Liturgik, der Geschichte der Predigt und Katechese sowie mit Predigtkritiken[1]), ja war er nicht ein Seelsorger von bedeutendem Erfolg, wie an seinen römischen Künstlern, so nachher an seinen Seminaristen und Studenten und hat er sich nicht schließlich an den kirchenregimentlichen Aufgaben mit ebensoviel Erfolg als Energie betheiligt? Und dieser Mann will nichts wissen von der praktischen Theologie im praktischen wie theoretischen Sinne, ja er hat einen wahren Widerwillen gegen sie!

Es ist bekannt, daß durch das Wesen Rothes ein doppelter Zug hindurchgeht, die Neigung zur Praxis des Kirchenmannes und die zu stiller gelehrter Arbeit. Als er jene studentische Erstlingspredigt gehalten hatte, da fühlte er sich in jugendlichem homiletischem Frohgefühl „zum ersten Mal in das eigentliche Element seines Lebens versetzt“ [2]). Noch 1820, wo zuerst sein noch lange nachher von ihm festgehaltener Gedanke, ein einfacher Landpfarrer zu werden, von dem andern, sich, wenigstens zeitweilig, in die akademische Laufbahn zu begeben, gekreuzt wird [3]), will er sich doch in keiner Weise von der Wirksamkeit eines praktischen Geistlichen, die ein — immerhin nur „ein“ — unverrückbarer Hauptzweck seines irdischen Lebens bleiben soll, abziehen lassen. Und 1822, als infolge äußerer Aufforderung seine Selbstprüfung auch innerlich ihn auf den akademischen Beruf gewiesen hatte, will er sich doch auf alle Fälle die Wirksamkeit als Prediger wahren [4]). Allein schon 1827 mitten aus seiner römischen Wirksamkeit heraus schreibt er seinem Vater [5]), das fühle er immer deutlicher, daß er etwaige theologische Gaben nicht für die Kanzel, sondern für das Katheder empfangen habe. Und es war nicht bloß eine, bei Rothe allerdings ebenfalls wahrzunehmende, übertriebene Bescheidenheit, aus der heraus er sich die praktischen Gaben absprechen zu müssen glaubte. Der Grund lag viel tiefer. Während es auf der einen Seite offenbar seine tiefinnerliche und kräftige Frömmigkeit war, die ihn zu praktisch-theologischem Wirken ebensowohl mit Macht drängte als auch ausnehmend befähigte — denn jede ächte Frömmigkeit hat in ihrem Wesen einen praktischen Zug und Antrieb — verstand er doch auf der anderen Seite wieder die Eigenart der Frömmigkeit viel zu gut, um nicht zu fühlen, was auch Jesus gefühlt hat, als er das Beten im verschlossenen Kämmerlein empfahl, daß alles Aus-

1) Bei Nippold I, 543 f. 2) Bei Nippold a. a. O. I, 148. 3) A. a. O. I, 170. 4) A. a. O. I, 263. 5) A. a. O. I, 402.

sprechen derselben, alles Hervortreten mit ihr an die Oeffentlichkeit schon ein Aufgeben ihres eigenen Wesens, eine Art von Profanation und Depravation sei. Der Abstand zwischen dem, was man sagen möchte, und dem, was man sagen kann, lastet auf seiner Seele, das „gesalbte Gewäsche" mag er nicht leiden, das der Prediger über das Bibelwort, um es „anzuwenden", machen muß, die „erbauliche Sauce", die er darüber gießt, meint er, verdirbt nur den Magen, in den üblichen homiletischen Zuschnitt kann er sich nicht finden; und Profession zu machen aus dem, was ihm das Heiligste ist und die göttlichen Gedanken und Wahrheiten, die in ihrer ursprünglichen Gestalt wie helle, lichtsprühende Diamanten ihn anblitzen und wie scharfe, zweischneidige Schwerter sein innerstes Bewußtsein und Wesen durchdringen, ex officio wenn die Uhr am Kirchturm schlägt, in dem trüben Wasser seiner eigenen Gedanken und Gefühle zur vermeintlichen Erbauung der Gemeinde aufzulösen, für sein eigenes Gefühl aber in den Kot zu treten und allen überirdischen Schmelz von ihnen abzuspülen, das widert ihn in tiefster Seele an [1]). Das ist der Grund, warum er bei geistlichen Amtsverrichtungen und besonders beim Predigen einen recht gründlich-schlechten Geschmack in seinem Munde zu haben glaubte [2]). Es ist also ein überaus hoher, aus seiner Frömmigkeit selbst erwachsener Idealismus, der ihm die berufsmäßige Bethätigung derselben zuwider macht. Und wer, der jemals eine solche mit Ernst ausgeübt hat, könnte ihm das nicht nachfühlen?

Bei solcher Stimmung ist es wohl begreiflich, daß sich insbesondere unter dem begünstigenden Einfluß von außen kommender Antriebe seine wissenschaftlichen Neigungen in ihm mehr und mehr regten und schließlich die Oberhand gewannen. Rothe war, soviel ich sehe, von Hause aus Kirchenhistoriker, wie denn auch sein erster Entschluß, die Docentenlaufbahn zu betreten, mit dem, sich patristischen und kirchenhistorischen Studien zu widmen, zusammenfällt und er in seinen alten Tagen noch die historische Theologie seine erste wissenschaftliche Liebe nennt, der er ohne den Zwang äußerer Verhältnisse für immer treu geblieben wäre [3]). Freilich faßte er das kirchenhistorische Studium anders auf als es heute gemeiniglich zu geschehen pflegt. Der Schwerpunkt seines Interesses lag nicht so sehr, jedenfalls nicht ausschließlich, auf der Erforschung der Einzelheiten und der Erkenntnis eines natürlichen Kausalnexus unter ihnen; so wenig er diese Arbeit auch vernachlässigte, er sah sie doch mehr wie ein notwendiges Uebel und keinenfalls als die Hauptsache an [4]). Worauf es ihm ankam, das

1) Bei Nippold a. a. O. I, 402. 507. 490. 508 f. 511. 2) A. a. O. I, 507. II, 499. 3) Bei Nippold I, 263. 402. II, 370. 4) Vgl. nur die Anfänge der christlichen Kirche, Vorr. p. V und VI und bei Nippold I, 408.

war, was sozusagen hinter der Geschichte liegt, das objektive Sein, welches sich eben durch die Geschichte in seinem Wesen offenbart; er sucht und findet in ihr „den großen Strom des geistigen Lebens, den Gott die Welt durchströmen läßt"; mit einem Worte: es wird ihm „alle Geschichte zu einer spekulativen Erkenntnis". Auch hierin hat man, wie mir scheint, nur eine Auswirkung seines tiefen religiösen Gemütes zu sehen, das nun einmal die innerste Wurzel seiner ganzen Persönlichkeit bildet. Von hier aus allein ist es verständlich, daß dieser Mann auf drei Gebieten der Theologie zu Hause war und Großes geleistet hat, auf den dreien, in die er die gesamte Theologie einteilt, dem historischen, spekulativen (oder systematischen) und dem praktischen; seine Religiosität ist die Wurzel dieser Vielseitigkeit, um die wir Heutigen — wenige Große nur ausgenommen — ihn nur beneiden können.

Wenn ihn aber nun unter diesen Dreien das Feld der praktischen Theologie, so virtuos er auch auf ihm gearbeitet hat, am Wenigsten anzieht, so giebt es hiefür noch einen letzten und wie mir scheint ausschlaggebenden Grund, der eine besondere Betrachtung um so mehr erheischt, als gerade er, wie mir scheint, den Schlüssel für das Rätsel liefert, daß Rothe sich trotzdem in seinen letzten Jahren so energisch mit praktisch-theologischen Angelegenheiten befaßt hat.

So seltsam es klingen mag; der von uns als Theologe κατ' ἐξοχήν angesehene Rothe fühlte sich nicht als Theologe, und da ihm, wie schon Schleiermacher, die ganze Theologie nur von der Kirche abzuhängen und lediglich durch ihre kirchliche Abzweckung zusammengehalten zu werden schien, so fühlte er sich auch nicht als Kirchenmann, d. h. nicht zur Leitung oder Beeinflussung kirchlicher Angelegenheiten berufen. Ihm kam seine Theologie „untheologisch" vor, weil er sie als unkirchlich erkannte. Und das war sie ja auch in einem gewissen Sinne; denn sie enthielt, und zwar längst vor seinem zweiten Heidelberger Aufenthalte, Ketzereien in nicht kleiner Zahl [1]). Rothe war sich bewußt, heterodox zu sein und sein zu müssen; deshalb hat er sich so gefreut, in Bonn an Dorner einen so imponierenden Vertreter der kirchlichen Richtung zur Seite zu haben. Er will seine Stellung im hinteren Gliede haben und auf ein bloßes, leises Accompagnieren gewiesen sein. Sein „Bischen Theologie" gehört ganz wo anders hin als in irgend eine von allen unseren Kirchen und ihm wird bange bei dem Gedanken, daß er einen seiner Studierenden an seiner Orthodoxie irre machen könnte, da sie doch Diener einer Kirche werden wollen, die ganz andere Ueberzeugungen

1) Schenkel in dem dem 1. Bande von Rothes nachgelassenen Predigten vorausgeschickten Lebensbild (Elberfeld 1868) p. XXXI f.

von ihnen verlangt als die seinigen sind. Deshalb fehlt ihm das „theologische Vollgefühl", er möchte sich „säkularisieren" und sich als Laie zu fühlen würde für ihn, schon in seiner römischen Zeit, der Empfindung gleichkommen, die ein Kranker hat, wenn ihn endlich der Stickkrampf verläßt [1]). So hat denn auch Rothe den schweren Kampf gekannt, der heute das Herz so manches (gerade akademischen) Theologen durchwühlt, den Kampf, für dessen Beendigung man heute auf der einen Seite die verzweifelte Losung „Trennung der wissenschaftlichen und kirchlichen Theologie" ausgiebt, den man auf der anderen Seite vergeblich bannen möchte durch das Anathema von Pastorenkonferenzen oder durch kirchenregimentliche Maßnahmen von Synoden, den Kampf zwischen den Satzungen der Kirche und den Ergebnissen der Wissenschaft, zwischen dem ernsten Streben jener zu dienen und diese nicht zu verleugnen. Es giebt für diesen Kampf nur eine Lösung: entkirchlichen kann sich die Theologie nicht, giebt sie ihren kirchlichen Charakter und Zweck auf, so hört sie auf Theologie zu sein; so bleibt nichts anderes übrig, als daß die Kirche von ihrem „statutarischen" Charakter lasse, daß sie der Theologie vertrauend entgegenkomme, in sich Raum schaffe für eine besonnene Bethätigung der neuen theologischen Gedanken und eine allmähliche Umbildung ihrer selbst in deren Richtung; dann nur kann eine wissenschaftliche Theologie mit gutem Gewissen Diener der Kirche heranbilden, kann ein theologischer Docent mit Freuden seines verantwortlichen Amtes walten.

Man darf wohl behaupten, daß Rothe wenigstens die Voraussetzungen zu dieser Lösung des ihn drückenden Konfliktes in der badischen Kirche gegeben sah, als er sich entschloß, zum zweiten Male nach Heidelberg zu gehen. Wenigstens die kirchlichen Erscheinungen, an denen ihm in Bonn „zum Erschrecken klar" wird, wie untheologisch seine Theologie sei, das Sichzanken um lutherische und reformierte Unterscheidungslehren und die ernstliche Wiederaufnahme der dogmatischen Formeln des 16. Jahrhunderts, brauchte er in dem unierten Baden, wo sein Freund Ullmann an der Spitze der obersten Kirchenbehörde stand und der von ihm außerordentlich hochgeschätzte Schenkel die praktische Vorbildung der Theologen in der Hand hatte, nicht zu fürchten [2]). Freilich es sollte, wenn er auch im Ganzen darin Recht hatte, zunächst doch anders kommen; die badische Generalsynode von 1855 ließ sich ganz so an, als wolle sie das badische Kirchenwesen nach dem Muster des

1) Bei Nippold II, 328. 230. 332. I, 509.

2) Bei Nippold II, 331, 323. Vgl. die II, 368 abgedruckten Mitteilungen „aus unterrichteter Feder" (S. 342) über die Motive für Rothes Weggehen.

preußischen umgestalten und der bald darauf entbrennende Agendenstreit trennte die Geister und wühlte die Leidenschaften auf. Immerhin waren die Gegensätze hier bei weitem nicht so scharf wie in Preußen und eine Orthodoxie im strengen Sinn des Wortes gab es kaum. Und als nun vollends nach dem Sturz des badischen Konkordats die neue Aera begann, als Ullmann und Bähr, die nach Rothe[1]) in eine wirkliche Parteistellung hineingekommen und verbittert waren, aus der Behörde ausschieden, Staatsrat Nüßlin, „ein intelligenter besonnener Mann von anerkannt edlem Charakter" an die Spitze derselben trat, und in dem Heidelberger Pfarrer Holtzmann eine Persönlichkeit zum Prälaten ernannt wurde, die Rothe als außerordentlich geeignet dafür ansah, als in der geplanten Kirchenverfassung eine freie und elastische Form des Kirchenwesens sich anbahnte, von der im Verein mit allen übrigen genannten Faktoren eine glückliche Weiterentwicklung desselben zu hoffen war; da konnte auch Rothe die Zeit für gekommen erachten, wo er selbst, durch das Vertrauen seines Landesherrn zum außerordentlichen Mitglied des Oberkirchenrates bestellt, an den praktisch-kirchlichen Aufgaben sich beteiligen konnte, weil er nicht fürchten mußte, damit der Landeskirche entgegen, sondern vielmehr hoffen durfte, zu ihrem Segen zu arbeiten[2]).

Von jetzt ab geschieht es nicht mit Widerwillen und innerem Widerstreben, sondern mit freudigster Energie und einer wahrhaft jugendlichen Begeisterung, daß er sich mit diesen Fragen beschäftigt, praktisch und litterarisch zugleich. Jetzt beginnt er die Prinzipien seiner Theologie auf dieses Gebiet anzuwenden. Hier also fließen neue und höchst wertvolle Quellen für seine praktische Theologie; sie sind durch die Sammlung Nippolds[3]) bequem zugänglich gemacht worden. Wir werden seine hinreißenden Aufsätze aus der „Allgemeinen kirchlichen Zeitschrift" 1862 und 1864 „Zur Orientierung über die gegenwärtige Aufgabe der deutsch-evangelischen Kirche" und „Zur Debatte über den Protestantenverein", wir werden ferner seine Protestantenvereinsreden von 1863 und 1865, sein Gutachten über Schenkels „Charakterbild Jesu" zur

1) A. a. O. II, 522.

2) Ueber Rothes Vorliebe für Baden, die nur die Kehrseite einer bei ihm, dem Preußen, besonders auffälligen Abneigung gegen das specifisch preußische Wesen ist, siehe bei Nippold II, 332, auch 624 ff.; seine günstige Beurteilung der badischen kirchlichen Zustände gegenüber den, leider ja immer noch nicht verschwundenen, norddeutschen Vorurteilen, ebenda 322, 402 und „Gesammelte Vorträge und Abhandlungen" S. 36.

3) Gesammelte Vorträge und Abhandlungen Dr. Rich. Rothes aus seinen letzten Lebensjahren. Eingeleitet von Dr. Fr. Nippold Elberfeld 1886.

Darstellung seiner praktischen Theologie heranziehen, ja wir werden sogar aus seinem Aufsatz über „Novalis als religiösen Dichter" seine hymnologischen Grundsätze erheben können.

Fügen wir dazu noch seine Reden auf den badischen Generalsynoden von 1855, 1861 und 1867, ferner seine Reden in der I. Kammer der badischen Ständeversammlung [1]), so haben wir Material genug, um die praktische Theologie Rothes, obwohl er sie niemals im Zusammenhang entwickelt hat, zu zeichnen.

Wir gedenken dabei insofern systematisch zu verfahren, als wir den Grundbegriff aller praktischen Theologie, den Begriff der Kirche, wie ihn Rothe entwickelt hat, vorausschicken. Denn von ihm hängt alles Weitere ab. Sodann sollen die verschiedenen Thätigkeiten oder Lebensfunktionen dieser Kirche dargestellt werden, wie sie nach Rothe'scher Anschauung von derselben ausgehen und sich im Lichte der Rothe'schen Theologie auf Grund der angegebenen Quellen ausnehmen. Kein Gebiet der praktischen Theologie wird dabei leer ausgehen. Denn über den Kultus hat er ausführliche Erörterungen in der Ethik gegeben, ebenso über die Predigt. Praktisch hat er nicht allein diese virtuos gehandhabt, sondern auch, in seiner römischen Zeit, an liturgischen und hymnologischen Arbeiten mitgewirkt, Homiletik und Katechetik hat er in Wittenberg und Bonn behandelt, auch über Pastorallehre hat er gelesen und in der Seelsorge sich nicht allein an seinen römischen Gemeindegliedern und nachmals an seinen Studenten bethätigt, wofür seine Abendandachten und die praktische Erklärung des 1. Johannesbriefs [2]) heranzuziehen sind, sondern es kommen hiefür auch zahlreiche Aeußerungen in seinen Briefen, in dem letzten Teil seiner Ethik und in den „Stillen Stunden" [3]) in Betracht. Für die „Lehre vom Kirchenregiment" sind oben die Hauptquellen genannt. Den Schluß wird zu bilden haben eine Darstellung seiner Gedanken über die Erziehung der theologischen Jugend, womit sich dann die geschichtlichen Notizen über die Entwickelung des von ihm begründeten Seminars gut verbinden lassen.

---

1) Vgl. das Verzeichniß bei Nippold, Lebensbild II, 520 f.

2) Dr. Rich. Rothes Entwurf zu den Abendandachten über d. Pastoralbriefe und andre Pastoraltexte, herausg. von C. Palmié. 2 Bde. Wittenberg 1876/77. Der 1. Brief Johannis prakt. erklärt, herausg. v. K. Mühlhäußer, Wittenberg, 1878.

3) Stille Stunden. Aphorismen aus Rich. Rothes handschriftlichem Nachlaß. Wittenberg 1872.

I. Teil.

Die Kirche und ihre Aufgabe in der Welt.

Man mag die praktische Theologie nach der neueren Auffassung als die Lehre von den Lebensfunktionen der Kirche oder nach der älteren Art, der Rothe in seiner Encyklopädie folgt, als die Theorie von der Wirksamkeit des Klerikers definieren, immer ist die Lehre von der Kirche die Grundlage alles Weiteren und deshalb maßgebend für das Einzelne; denn auch in letzterem Falle ist es die Kirche, welche je nach ihrer Art und Organisation die Formen und Mittel bestimmt, in und mit denen diese Wirksamkeit des Klerikers auszuüben ist.

Rothe hat über die Kirche eine Lehre vorgetragen, die sich gleich geblieben ist von den „Anfängen der christlichen Kirche" an bis zu den Aufsätzen aus seinen letzten Lebensjahren [1]). Wir haben sie für unseren Zweck nicht aus ihren Grundlagen zu entwickeln, sondern nur darzustellen und auch diese Darstellung braucht nicht erschöpfend zu sein, sondern kann sich auf diejenigen Punkte beschränken, die für die praktische Theologie insofern von Belang sind, als durch sie die Lebensbethätigungen der Kirche prinzipiell beeinflußt erscheinen und dadurch wieder die klerikale Wirksamkeit eigentümlich bestimmt wird.

Und da muß denn an die Spitze der Satz gestellt werden, der, wie mir scheint, die größte, jedenfalls die wichtigste Heterodoxie Rothes enthält, der Satz, in dem zugleich [2]) die Erklärung für sein späteres, den konservativ-kirchlichen Kreisen so anstößiges praktisches Verhalten in kirchlichen Angelegenheiten liegt, der Satz: die Kirche ist nicht die dem Christentum adäquate und angemessenste Form der Gemeinschaft und damit der geschichtlichen Verwirklichung, sondern das ist der Staat.

Die Kirche ist ihrem Begriffe nach die rein- oder ausschließend-religöse Gemeinschaft; sie hat nur mit der Religion als solcher zu thun und setzt sich ausschließlich religiöse Zwecke. Nur so gefaßt läßt sie sich von den sonstigen menschlichen Gemeinschaften klar unterscheiden. Denn auch diese sind religiöse Gemeinschaften, so gewiß sie sittliche Gemeinschaften sind und das Sittliche von dem Religiösen nicht getrennt werden darf. Keine dieser Gemeinschaften (z. B. die Familie) kann in ihrer Vollendung gedacht werden, ohne daß die in ihr sich verwirklichende

1) Vgl. hiefür „Anfänge" ꝛc. S. 1—138; Ethik 2. A. §§ 292. 293. 405—415. 440. 574—582. 1167—97 sowie die „Vorträge" passim.

2) Wie Schenkel (Lebensbild in Predigten I, p. XXVI richtig erkennt.

Sittlichkeit zugleich auch eine religiöse Bestimmtheit hätte, so daß also das sittliche Bewußtsein in ihnen zugleich Gottesbewußtsein ist. Deshalb sind sie mittelbar, nämlich durch Vermittelung des Sittlichen an ihnen, zugleich auch religiöse Gemeinschaften.

Will man nun die Kirche als eine doch gewiß auch religiöse Gemeinschaft begrifflich von ihnen unterscheiden, so kann dies nur so geschehen, daß man erkennt, sie abstrahiere von dem, was allen Anderen das Ursprüngliche und Wesentliche ist, von dem Sittlichen, und beschränke sich auf das, was jene nur mittelbar haben, das Religiöse, dieses als ihren unmittelbaren und ausschließlichen Gegenstand und Zweck sich setzend.

So gewiß aber nun die Religion, und das heißt die vollendete, die Erlösungs- oder christliche Religion, die Tendenz auf das Sittliche von Hause aus in sich enthält und nur im Sittlichen zur eigentlichen Realität kommt, so gewiß basiert die Kirche als rein- oder ausschließlich-religiöse Gemeinschaft auf einer widernatürlichen und widerbegrifflichen Trennung dessen, was notwendig zusammengehört und insofern ist sie eine der Religion, dem Christentum unangemessene Form, eine Form der Gemeinschaft, auf die es weder der Erlöser ursprünglich und eigentlich abgesehen hatte, noch Gott letztlich mit der Entwickelung der Menschheit hinauswill.

Nicht jedoch als ob die Entstehung der Kirche gewissermaßen ein Fehler der Geschichte, etwas Verkehrtes oder auch nur Gleichgültiges gewesen wäre. Nein, die Entstehung der Kirche bezeichnet einen höchst bedeutsamen und jedenfalls unvermeidlichen Wendepunkt in der Geschichte des Reiches Gottes. Denn geschichtlich wirksam konnte das Christentum nur werden als Gemeinschaft und die einzige Form der Gemeinschaft, die es am Anfang auszubilden in der Lage war, war die rein religiöse, die Kirche. Auf den Staat und die in ihm beschlossenen sonstigen Gemeinschaften hatte es keinen Einfluß, ja es mußte ihm, als etwas Nichtchristlichem, als der „Welt", gegenübertreten. Eben an dieser Sonderung von Frömmigkeit und Welt, also an der (nur auf dem Boden des Christentums möglichen) Entstehung der Kirche läßt sich erkennen, daß jetzt erst die vollendete, wahre, wirkliche Frömmigkeit in die Welt eingetreten ist.

Allein wenn nun das Christentum die Aufgabe hat, die Welt sauerteigartig zu durchdringen, wenn das Reich Gottes bestimmt ist, von der ganzen Menschheit Besitz zu ergreifen, so ergiebt sich, daß in dem Maße als dies gelingt, also die weltlich-sittlichen Gemeinschaften von Frömmigkeit erfüllt und durchzogen oder „entsäkularisiert" werden, die Kirche

mehr und mehr überflüssig wird, weil jene ihr ihre eigentümlichen Aufgaben mehr und mehr abnehmen.

Insbesondere ist dies vom Staate zu behaupten. Der Staat, natürlich nicht der empirische, sondern der Staat seinem Begriffe nach, ist der Inbegriff alles sittlichen Handelns, die ursprünglich und natürlich in dem Menschenwesen angelegte Form der Gemeinschaft, in der es sittlich sich bethätigt. Ohne Staat kann der Mensch als moralisches Wesen nicht sein, ohne Kirche kann er sehr wohl sein. Die Kirche ist eine nur geschichtlich begründete, der Staat eine natürlich gegebene Größe. Kirche giebt es nur durch Unterscheidung vom Staat, ja durch den Gegensatz zum Staat; Staat dagegen ist überall, wo Sittlichkeit ist.

Je mehr aber der Staat der Verwirklichung seines Begriffes als der höchsten sittlichen Gemeinschaft durch die Einflüsse der Erlösungsreligion entgegenreift, um so notwendiger braucht er die Religion, ohne welche seine sittliche Bestimmtheit sich gar nicht realisieren kann. In seiner Vollendung ist er ebensosehr als religiöse wie als sittliche Gemeinschaft zu denken, und eben dann ist die Existenz einer rein religiösen Gemeinschaft — an und für sich schon auf unnatürlicher Trennung des notwendig Zusammengehörenden beruhend — etwas Ueberflüssiges. Deshalb muß die Kirche abnehmen und der Staat zunehmen; wie sie in sich selbst schon den Keim der Zersetzung trägt, so arbeitet auch die ganze, durch sie selbst herbeigeführte Entwickelung des Christentums auf ihre Auflösung hin.

Geschichtlich betrachtet ist der erste deutlich erkennbare Moment dieser eintretenden Auflösung die Reformation. Sie ist nicht Kirchenverbesserung, Kirchenerneuerung, so sehr sie auch selbst dies gemeint haben mag, sondern sie ist Entlassung des bisher in die Fesseln der Kirche geschlagenen Christentums hinaus in die Welt und ihre Gemeinschaften, in das Weltleben und vor allem in den Staat; der Protestantismus hat im Grunde gar keine Kirche. So stehen wir denn jetzt nicht mehr in der kirchlichen, sondern in der politischen Periode des Christentums, und je mehr dieses nun wächst in allen religiös-sittlichen Gemeinschaften, um so mehr muß die Kirche als rein-religiöse Gemeinschaft in den Hintergrund treten, obwohl sie notwendig bleibt bis zur endlichen Erreichung des gesteckten Zieles, bis zur Vollendung des Himmelreichs auf Erden und damit der irdischen Geschichte überhaupt.

Der Staat, so behauptet Rothe, könnte der Kirche alle ihre Funktionen abnehmen, wie er ihr schon so manche abgenommen hat. Sogar die Ausübung des Kultus könnte er übernehmen, und nicht einmal das läßt sich behaupten, daß die Kirche alleiniges (und deshalb

notwendiges) Organ der Wirksamkeit des Erlösers in der Welt sei: es könnte eine Ausspendung des Wortes Gottes und der Sakramente ganz wohl auch ohne Kirche gedacht werden.

Diese ohne Zweifel kühne und originelle, hier noch nicht zu beurteilende Gedankenkonstruktion hat nun sofort eine praktische Konsequenz, die einerseits so allgemein ist, daß sie hier ihren Platz finden kann, und andererseits so weittragend, daß sie ihn hier finden muß, weil das Weitere davon abhängig ist. Ist nämlich die Kirche ihrem Begriffe zufolge nur eine „transitorische" Gemeinschaft, so muß sie auch ihr Handeln demgemäß gestalten. Sie kann sich nicht so einrichten und nach Außen hin so wirken wollen, als ob sie allzeit zu bleiben hätte, sondern sie muß mit ihrer einmal bevorstehenden Wiederauflösung rechnen und hat nur dafür zu sorgen, daß in dem Maße, als diese sich vollzieht, auch zugleich ein wohlgeordneter Uebergang ihrer Aufgaben an die andere, religiös-sittliche d. h. staatliche Form der Gemeinschaft stattfinde. Sie darf nicht darauf ausgehen, sich selbst als Kirche extensiv und intensiv wieder in höherem Maße zur Geltung bei den Zeitgenossen zu bringen, als es die geschichtliche Lage der Dinge zuläßt, sondern sie hat ihr ganzes Handeln darauf einzurichten, daß es das Christentum oder wie Rothe lieber sagt, den Herrn Christus mehr und mehr in der Menschheit einbürgere. Nicht „mehr Kirchentum", sondern „mehr Christentum" muß das Ziel sein, auf das sie losarbeitet.

Nicht als ob sie ihre Rolle schon ausgespielt hätte und deshalb auf ihr Handeln gar nichts mehr ankäme. Nein, sie ist, wenn auch nicht mehr der einzige, so doch noch ein und zwar ein wichtiger Faktor für den großen Prozeß der Christianisierung der Menschheit. Und wenn es deshalb Pflicht des einzelnen ist, sich an sie zu halten statt ihr den Rücken zu kehren, so lohnt es sich auch sehr der Mühe, sie selbst so einzurichten und ihr Handeln so zu normieren, daß sie diese ihre Mission an den Zeitgenossen erfüllen kann, und es darf nicht gleichgültig hingenommen werden, wenn diese ihrer großen Mehrheit nach sich ihr entfremden.

Aber gerade deshalb darf sie nicht das spezifisch Kirchliche herauskehren, darf sie sich nicht von dem übrigen Leben und der Weltkultur (die ja ebenfalls — das betont Rothe mit allem Nachdruck — ein Werk des Herrn Christus ist) isolieren, sie darf ihre Aufgabe nicht darin sehen, das mit ihr nicht Uebereinstimmende von sich abzuweisen, sondern sie hat im Gegenteil, aus dem Bewußtsein heraus, daß in der heutigen Welt viel Christentum steckt, nur in nichtkirchlichem Gewande, Fühlung mit der Welt zu suchen und sich ihr anzupassen, natürlich ohne

das spezifisch-Christliche — welches aber nicht das Kirchliche ist — irgendwie preiszugeben. Anstatt also die Welt zurückschrauben zu wollen auf den Stand, den sie etwa beim Ausgang des 17. Jahrhunderts, vor dem Eintreten der Aufklärung, eingenommen hat, hat sie auch diese geschichtliche Phase als eine unter der Herrschaft Christi gewordene zu acceptieren und sich in dem neuen durch sie geschaffenen modernen Stand der Dinge so einzurichten, daß ihr eine fruchtbare Arbeit an der heutigen Welt möglich ist. Und gerade wenn sie dabei manches thut und in mancher Beziehung sich so gestaltet, daß es ihrem Begriffe als Kirche nicht entspricht, so wird dies das ihrer dermaligen Situation gemäße Handeln sein. Wollte sie mit demselben auf das Ziel einer vollkommenen Kirche hinarbeiten, so würde sie ihrer Aufgabe nur schaden; gerade als (kirchlich betrachtet) unvollkommene Kirche wird sie diese in unserer Zeit am ersten zu erfüllen imstande sein.

Mit jenem ersten Satz Rothe's über die Kirche hängt aber nun ein zweiter enge zusammen, der ebenfalls von grundlegender Bedeutung für die praktische Theologie ist, nämlich der: die Kirche muß Volkskirche sein, also sich auch eng an den Staat anschließen; das thut sie aber als Landeskirche. Freilich liegt das wieder nicht in ihrem Begriff als solchem. Dieser involviert vielmehr konsequenter Weise die Merkmale der Katholizität und Einheitlichkeit. Denn gerade als rein- oder ausschließlich religiöse Gemeinschaft hat ja die Kirche gar keine Rücksicht zu nehmen auf die Grenz- und Scheidelinien, durch welche die Menschheit als (religiös-)sittliche Gemeinschaft natürlicherweise getrennt wird und in invidualisierte Gruppen zerfällt. Die Kirche hat es als rein-religiöse, nicht religiös-sittliche, Gemeinschaft nicht (oder wenigstens nicht unmittelbar) mit den Beziehungen der Menschen unter sich und den Bestrebungen, durch welche sie die Natur dem Geiste unterthan machen, zu thun — und nur diese fordern ihre Besonderung in einzelne Gemeinschaftsgruppen — sondern lediglich mit ihrer Beziehung zu Gott; und diese ist für alle die gleiche. So kann es dem Begriffe nach nur eine Kirche geben und diese muß katholisch sein.

Sie konnte es auch sein, so lange sie noch, wie es denn am Anfang gar nicht anders möglich war, dem Staate als „der Welt" gegenüberstand, mehr oder minder feindlich. In dem Maße dagegen als der Staat christianisiert und dadurch entsäkularisiert wurde, selbst also die Aufgabe des Christentums mit in die Hand nahm, mußte sie sich ihm annähern und dadurch an der Differenzierung teilnehmen, unter der sich der Staatsgedanke geschichtlich nun einmal allein verwirklicht. Wenn

aber am Ende aller Zeiten diese sich aufhebt und aus den verschiedenen Staaten sich ein allgemeiner christlicher Staatenorganismus herausbildet, so ist dies durchaus der Kirche als der einzig universalen Gemeinschaft zu verdanken, von der aus der Gedanke der Katholizität und Einheitlichkeit dem Staate sozusagen eingeimpft worden ist. Ohne sie würde es dazu niemals kommen können. Aber sie selbst vermag diese ihr begrifflich unveräußerlichen Eigenschaften realiter nicht festzuhalten. Sie zerfällt in verschiedene Kirchen und zeigt eben dadurch wieder das Irrationale, Begriffswidrige ihrer eigenen Existenz. Insbesondere ist das der Fall seit der Reformation, auf dem Boden des Protestantismus. Nicht zufällig und nicht bloß aus Not hat sich das evangelische Christentum sofort eng an den Staat angeschlossen mit seiner (nur provisorischen und ungenügenden) Kirchenbildung; vielmehr lag dies in seinem Wesen, in seiner Tendenz auf das (religiös-)Sittliche, nicht mehr auf das rein-Religiöse. Nur der Katholizismus denkt das Christentum wesentlich als Kirche (als Frömmigkeit für sich allein, abgesehen von der Sittlichkeit), der Protestantismus dagegen als religiös beseelte Sittlichkeit.

Und so ist es denn ganz in der Ordnung, d. h. dem notwendigen Desorganisationsprozeß, in dem sich die Kirche befindet, entsprechend, wenn die protestantischen Kirchen sich überall an den Staat anlehnen und in dem Staatsoberhaupt das Subjekt auch der Kirchengewalt finden, so sehr das auch dem Begriffe der Kirche zuwiderläuft. Ist die Volks- oder Nationalkirche die für den dermaligen Stand der Dinge beste Kirchenform, so ist die Landeskirche, die ja nicht identisch ist mit Staatskirche, dafür eine Art von Abschlagszahlung. Am Staat hat die Kirche Halt, Schutz und Pflege, sie gehört als Landeskirche mit zum wesentlichen Bestand der nationalen Gemeinschaft. Weit entfernt daher auf eine größere Selbständigkeit der Kirche dem Staate gegenüber zu dringen, will Rothe an dem Landeskirchentum nicht gerüttelt haben, da er in ihm noch ein wichtiges Mittel sieht, wodurch das Christentum seine Wirksamkeit auf das Volk ausüben kann.

Denn darauf kommt es an, das Volk als solches zu ergreifen und unter den Einfluß des christlichen Geistes zu stellen, nicht etwa den Einzelnen aus der Welt herauszuretten, diese selbst aber im Ganzen und Großen dem Verderben zu überlassen. Rothe's Volkskirche steht deswegen in einem energischen Gegensatze zu der Pietistenkirche. Erzeugt diese nur individuelles oder Privatchristentum, so ist dagegen die christliche Religion von Hause aus darauf angelegt, Volkschristentum, ja Menschheitschristentum hervorzurufen. Das Werk des Erlösers, die Arbeit des Herrn Christus an der Welt kann nicht die Rettung ein-

zelner, verhältnismäßig weniger Individuen und das Verderben der großen übrigen Welt zum Endergebnis haben. Dann wäre er ja nicht der Erlöser und Sündebezwinger, er beherrschte die Geschichte nicht, und statt des in voller Herrlichkeit entfalteten Gottesreiches würde eine verödete Erde, ein großes schauerliches Leichenfeld das Resultat seiner Erscheinung unter den Menschen sein. Das kann nur der Unglaube behaupten.

Als Volkskirche also muß sich die Kirche organisieren und gebärden: so gewiß daher sowohl der Pietismus als auch die Orthodoxie niemals volkstümlich, sondern nur der Besitz von individuell und geschichtlich eigentümlich bestimmten, verhältnismäßig kleinen Gruppen und Klassen sein können, so gewiß darf die Kirche unsrer Tage nicht eingerichtet werden und nicht handeln nach den Idealen des Pietismus und der Orthodoxie, sie muß vielmehr ein freieres, weiteres Gepräge bekommen, wodurch sie in den Stand gesetzt wird, Hand in Hand mit dem teilweise schon christianisierten Staat und im Einklang mit der unter der Herrschaft Christi entstandenen christlichen Kultur an dem Kommen des Reiches Gottes auf Erden erfolgreich zu arbeiten.

Fragen wir aber nun, was denn eigentlich die Kirche zu thun und zu treiben hat, welche Aufgabe ihr speziell zugewiesen ist für diesen Zweck, so ergiebt sich hier ein dritter Satz Rothe's über die Kirche, welcher ebenfalls hierher gehört, weil auch er von grundlegender Bedeutung ist; es ist der Satz: die Kirche ist ihrem Begriffe nach Kultusanstalt[1]). Der Kultus ist ihre „konkrete Form" und ihre „substanzielle Basis"; das will wohl heißen: in dem Rahmen des Kultus kommt allein der Begriff der Kirche im Handeln zur Erscheinung und zugleich ist eben dies ihre eigentliche Aufgabe, das, woran sie ihre Substanz und eben damit ihre Grundlage hat, ohne daß sie also, mag sie sonst thun und treiben was sie will, aufhören würde realiter zu sein. Also vollzieht sich im Kultus die rein- oder ausschließend-religiöse Gemeinschaft durch ein seinem Begriffe nach rein- oder ausschließend-religiöses Handeln. Nur im Kultus findet ein Handeln mit ausschließlicher Beziehung zu Gott statt; jedes andere Handeln würde, sofern es sich auf die Welt bezöge, ein (religiös-)sittliches, also nicht mehr dem Begriffe der Kirche entsprechendes sein. Deshalb ist auch Kirchlichkeit wesentlich Liebe zum Kultus und freudige Teilnahme an ihm.

Nun hat das religiöse Handeln vier Formen, welche ebenso vielen

1) Ueber diesen speziellen Punkt siehe besonders §§ 414. 415. 578. 1176 der Ethik, sowie die in der Vorrede zum V. Bande mitgeteilte Aeußerung Rothes.

des sittlichen entsprechen[1]); zuerst die auf dem Gebiete des Erkennens (das ebenfalls im Handeln ist) sich bethätigenden, und zwar sowohl des individuellen (nur für das erkennende Subjekt giltigen) als auch des universellen (des für die Gemeinschaft, für alle giltigen). 1. Das individuelle religiöse Erkennen ist das Andächtigsein, das Ahnen, nämlich Gottes, das Gottesgefühl, welches, wenn es sich, wie notwendig, mit dem Bilden (Gestalten) verbindet, zum Kontemplieren oder Anschauen Gottes wird. 2. Das universelle religiöse Erkennen ist das Theosophieren, die denkende Erkenntnis Gottes, welche, mit dem Bilden verbunden, zum Weissagen d. h. zum Aussprechen der religiösen Vorstellungen wird. Diesen beiden ersten Formen entsprechen zwei weitere, die sich, ebenfalls als individuelle und universelle geschieden, auf dem Gebiete des Bildens bethätigen. 3. Das individuelle religiöse Bilden ist das Beten, das Aneignen Gottes (zugleich ein Opfern, weil alles Aneignen Gottes zugleich wieder ein Hingeben dieses Eigentums an Gott ist), welches seinerseits wieder, wie notwendig, mit dem Erkennen verbunden, zum Seligsein oder religiösen Genießen wird. 4. Das universelle Bilden ist das Heiligen oder das religiöse Machen —, wodurch etwas zum Heiligtum oder Sakrament gemacht wird — das, wenn es sich mit dem Erkennen verbindet, zum religiösen Erwerben oder Verdienen wird, so daß ein allgemeingiltiger objektiver Wert für den religiösen Zweck, ein religiöser Schatz, den auch andere gebrauchen können, erworben wird oder entsteht[2]).

Der Kultus nun als die Form für das Handeln der ausschließend-religiösen Gemeinschaft kann diese verschiedenen Arten nur in verschiedenem Maße in sich aufnehmen. Während nämlich das Andächtigsein und Kontemplieren, ebensogut aber auch das Theosophieren und Weissagen, wie auch das Beten und Seligsein in ihm ohne weiteres Raum findet, läßt sich das Heiligen und Verdienen in ihm nicht ebenso vollziehen. Würde doch dieses eine Einwirkung auf die Welt voraussetzen, durch welche das Handeln aus dem ausschließend-religiösen auf das sittliche Gebiet hinübergelenkt werden müßte, so daß hiefür der Kultus höchstens eine Regel darbieten und einen Ansporn liefern, nicht aber es selbst (sofern er nicht magisch werden will) vollziehen kann.

Denn das muß streng festgehalten werden, daß dieses kultische Handeln seinem Begriffe nach ein rein-religiöses, also nicht sittliches, auf die Welt oder Natur, sondern nur auf Gott gerichtetes ist. Da

1) Hierüber siehe §§ 259—272 der Ethik.

2) Wir müssen uns hier, des Raumes halber, auf diese Skizze beschränken, deren geistvolle Ausführung man bei Rothe selbst nachlesen möge.

nun aber alles religiöse Handeln zu seiner Realisierung sich doch mit dem, was die Welt an Anschauungen, Vorstellungen und Mitteln dafür darbietet, befassen und diese als Ausdrucksmittel für den religiösen Inhalt seiner selbst benutzen muß, so wird alles religiöse Handeln ein sinnbildliches, das Erkennen sowohl als das Bilden, d. h. ein solches, welches durch sich selbst ein Anderes, Höheres, nur auf keine andere Weise Auszudrückendes zur Darstellung bringen will. Die Symbolik ist recht die Atmosphäre des Kultus und deshalb ist auch die Kunst ihm unzertrennlich verbunden.

Was mit diesem Handeln letztlich bezweckt wird, ist die Erbauung, nämlich die des Reiches Gottes: die religiös-sittliche Gemeinschaft soll erwachsen aus der ausschließend religiösen Gemeinschaft. Indem sich diese durch jene Formen des Handelns vollzieht und zwar in der durch keine natürlichen Unterschiede beschränkten Gemeinschaft Aller, wie sie das rein-religiöse Handeln mit sich bringt, wird jene vorbereitet, ermöglicht.

Eben darin aber liegt wieder, daß der kirchliche Kultus, je mehr er seinem Zwecke entspricht, um so mehr auch sich selber überflüssig macht und den wahren Kultus vorbereitet, der nicht mehr ausschließend religiös, sondern, dem Wesen der Frömmigkeit entsprechend, zugleich sittlich ist, so daß in der Vollendung alles sittliche Handeln zugleich ein religiöses, das ganze Leben also ein religiös-sittlicher Kultus sein wird.

Freilich strebt nun die Kirche, um sich eine vollständigere Existenz zu geben, über dieses ihr ursprünglich und wesentlich eigene Gebiet des Kultus hinaus und sucht sich andere anzueignen. So entsteht eine kirchliche Kunst (nämlich als besondere), eine kirchliche Wissenschaft (die Theologie), ein kirchlich geselliges Leben (Orden, Konventikel) und ein kirchlich bürgerliches Leben (der Kirchenstaat mit besonderem Kirchenrecht). Allein dies Alles geschieht nur vermöge einer verkehrten, anormalen Entwickelung; was sich denn auch rächt durch den Gegensatz, in welchen diese von der Kirche widerrechtlich usurpierten besonderen Arten des Handelns mit den allgemeinen Gebieten (der Kunst, der Wissenschaft, der Geselligkeit, des bürgerlichen Lebens) treten, denen sie ursprünglich und wesentlich angehören. Die Kirche gerät durch dieses ihr Uebergreifen auf das weltliche Gebiet in scharfen Gegensatz zur Welt, arbeitet also gegen ihre Aufgabe und deshalb an ihrer eigenen Zerstörung.

Mit dem prinzipiellen Zurücktreten der Kirche als solcher im Protestantismus fallen auch diese „Anbauten" von dem Bau der Kirche wieder ab, und seitdem leben wir in dem Stadium, in dem die Kirche sich wieder ganz auf ihre substanzielle Basis, den Kultus zurückzuziehen hat, und dies trotzdem daß sie es als eine notwendige Begleiterscheinung

dieser Entwickelung begreifen und mitansehen muß, daß dieser ihr aparter Kultus je länger je mehr für diejenigen an Bedeutung und Anziehungskraft verliert, welche den Kultus als religiös-sittlichen täglich und stündlich auszuüben gelernt haben.

Lebt nun die Kirche im Kultus ihr Wesen als (ausschließend-religiöse) Gemeinschaft aus, so hat sie andererseits doch auch noch eine weitere Aufgabe, durch welche sie mit der Welt in direktere Berührung tritt als durch jenen[1]): sie ist Instrument für die geschichtliche Wirksamkeit des Christentums (oder besser: des lebendigen Christus) in der Menschheit, oder sie ist Ueberlieferungsmittel der christlichen Offenbarung, zuerst einziges und auch später noch ein unentbehrliches und sehr wichtiges, so lange der Staat noch kein bewußt-christlicher geworden ist. Damit ist ihr eine unterrichtliche, und eben deshalb auch erziehliche Aufgabe zugewiesen, die sie an der noch nicht christlichen Welt durch die äußere Mission zu üben hat, während dem schon im Christlichwerden begriffenen Teile der Menschheit gegenüber hier wohl das Lehren in jedem Sinne des Wortes und in jeder Form seiner Ausübung von ihr gefordert wird. Und wo dieses nicht auf Willigkeit des Lernens stößt, da setzt es sich um in die sogenannte innere Mission, welche deshalb[2]) hochzuschätzen und von lebendigen Christen zu unterstützen ist, trotzdem daß auch sie, ausgehend von außerkirchlichen Vereinen und entsprungen aus dem Schoße des ursprünglich der Kirche nicht freundlichen und nicht sympathischen Pietismus, wieder ein Zeichen von dem Zurücktreten der Kirche als solcher bildet, einem Zurücktreten, welches übrigens auch auf dem ganzen hier berührten Gebiet daran bemerklich ist, daß auch hier der Staat mehr und mehr der Kirche ihre (missionarische und Lehr-) Aufgabe aus der Hand nimmt, um sie von sich aus zu betreiben.

Es ist außerordentlich schwer, wenn man nicht unerträglich weitschweifig werden will, diese Gedanken Rothe's zu beurteilen. Denn sie hängen mit seinem ganzen System aufs innigste zusammen; es müßte also eigentlich System gegen System gestellt werden, um ihnen ernstlich entgegenzutreten. Das kann nicht meine Aufgabe sein, auch wenn ich kühn genug sein wollte, mir ihre Lösung zuzutrauen. Man wird es mir deshalb nicht verübeln, wenn ich statt eine wissenschaftliche Kritik zu bieten, mich darauf beschränke, meinen Standpunkt in Beziehung auf diese Positionen Rothe's einfach darzulegen.

Und da muß ich denn gestehen, daß ich zu meiner eigenen freudigen

1) Vgl. Ethik V, S. 423 f. und besonders Vorträge S. 57 f.

2) Siehe auch bei Nippold, Lebensbild II, 295.

Ueberraschung eine sehr weitgehende, fast durchgängige Uebereinstimmung meiner eigenen Gedankengänge, wie sie sich durch längere Arbeit auf dem Gebiete der praktischen Theologie mir herausgebildet haben, und den praktisch-theologischen Sätzen Rothe's gefunden habe.

Am meisten Bedenken, ja Anstoß hat erregt und erregt noch der erste Satz von der nur transitorischen Bedeutung und Aufgabe der Kirche. Allein es ist im Voraus zu vermuten, daß dies einmal aus der ganz entgegengesetzt lautenden Ueberlieferung und der ihr entsprechenden Denkgewohnheit, und sodann aus der konstanten Verwechslung herrührt, welche zwischen dem begrifflich-genommenen, idealen und dem empirischen oder real-geschichtlichen Staate, sowie zwischen der Kirche ihrem Begriff nach und der thatsächlich vorhandenen immer wieder, trotz aller Verwahrungen Rothe's dagegen, stattfindet. Es ist eben uns Heutigen nicht leicht, uns auf den spekulativen Standpunkt zu versetzen, den Rothe einnahm; und doch kann nur von diesem aus ein der Sache gerecht werdendes Urteil abgegeben werden.

Wenn wir aber davon absehen und ferner auch das nicht in Betracht ziehen, daß vielleicht von Manchem der spekulative Begriff des Staates, den Rothe aus der Hegel'schen Philosophie herübergenommen zu haben scheint, als unzutreffend in Anspruch genommen werden könnte: wie Vieles läßt sich doch anführen, was zur Begründung der Rotheschen Ansicht dient! Zunächst dürfte soviel deutlich und auch von ziemlich weiten Kreisen heute zugestanden sein, daß der Erlöser das, was wir heute Kirche nennen, nicht gestiftet, ja kaum beabsichtigt hat[1]) und daß im Laufe der geschichtlichen Entwickelung und zwar zum großen Teil durch Einflüsse, welche nicht selbst christlich waren, etwas ganz Anderes aus seiner Stiftung geworden ist, als ihm selbst vorschwebte. Nur der konsequente Katholizismus und etwa ein verknöchertes Luthertum wird heute noch an dem Wahne festhalten, daß von Christus selbst her die Einsetzung eines Priestertums oder eines die Gnadenmittel ausschließlich verwaltenden Pfarramtes datiere. Wir haben es doch allmählich verlernt, uns den Erlöser und seine Apostel wesentlich als Pfarrer vorzustellen, welchen vor allem kultische Pflichten am Herzen gelegen und die es vorzugsweise auf die Gründung eines Kirchenwesens abgesehen hätten.

Weiter scheint mir zweifellos, daß der Begriff Kirche für die protestantische Theologie nicht nur, sondern auch für die protestantische Frömmigkeit eine Schwierigkeit bedeutet, an deren Lösung man sich immer wieder, aber vergebens abmüht. Die Schaffung des unglücklichen Be-

1) Wie Rothe selbst sich mit den biblischen Instanzen auseinandergesetzt hat, ist zu lesen in „Anfänge der christl. Kirche" S. 88 ff.

griffes einer unsichtbaren Kirche ist dafür ein deutlicher Beweis[1]). Der Protestantismus hat es in der That nicht zu einem wirklichen Kirchenwesen gebracht und konnte es auch nicht dazu bringen. Die Beurteilung der Reformation, wie sie Rothe giebt, dürfte heute, wenigstens bei den Historikern, nur Zustimmung finden. Der Begriff Kirche aber, den wir, z. B. im Glaubensbekenntnis, mitführen, scheint mir wesentlich katholischer Herkunft zu sein; daher die großen Schwierigkeiten bei der Erklärung des dritten Artikels, von denen jeder Katechet zu erzählen weiß.

Auch darin hat Rothe ohne Zweifel das Richtige getroffen, daß er Frömmigkeit und Sittlichkeit in unzertrennliche Verbindung setzt. Das ist nicht nur ein Fundamentalsatz des evangelischen Christentums, sondern zugleich einer von denen, womit es sich als Wiederentdecker des ursprünglich Christlichen wirklich bewährt hat. Ist aber nach genuin-biblischer Anschauung Frömmigkeit und Sittlichkeit unzertrennlich, so dürfte der Schluß, daß auch der Organismus der menschlichen Gesellschaft nicht auf einer Trennung dieser beiden zu konstruieren sei, unabweisbar sein. Es bliebe dann nur noch die Definition, die Rothe von der Kirche als der ausschließend-religiösen Gemeinschaft, oder von dem Staate als der auch religös-sittlichen Gemeinschaft giebt, zu beanstanden; im Uebrigen aber müßte man ihm zugeben, daß die Sonderexistenz der Kirche neben dem Staate ein Unding, eine Begriffswidrigkeit ist, und man hätte dann, anstatt sich über die Kühnheit, ja Paradoxie seiner Meinung aufzuregen, vielmehr die große Besonnenheit zu bewundern, mit welcher Rothe trotz dieser seiner spekulativen Position doch der geschichtlichen Erscheinung der Kirche theoretisch und praktisch gerecht wird.

Und ist denn nicht in der That das Zurückgehen der Kirche als solcher eine vor aller Augen liegende und höchst bedeutsame Thatsache, die mit der Spekulation Rothe's auf das Frappanteste zusammenstimmt? Wir wollen uns doch nicht täuschen lassen durch sogenannte bessere kirchliche Zeiten, wie sie etwa jetzt da und dort sich anzukündigen scheinen; sie sind vorübergehend und können den unerbittlichen Gang der Geschichte nicht auf die Dauer aufhalten. Nein, die Kirche hat in der That die führende Stellung in der Menschheit verloren und der Staat hat sie gewonnen; daß sie sie jemals, etwa in der Extensität und Intensität der mittelalterlichen Kirchlichkeit wiedergewinnen werde, kann heute kein Geschichtskundiger, ja kein Verständiger mehr glauben. Ist das nun ein Rückgang des Christentums? Das kann nur der Unglaube sagen,

1) Siehe hierüber Rothe a. a. O. S. 99 ff.

würde Rothe antworten, denn Christus beherrscht die Geschichte. — Wie weit sind wir doch heute von solch fröhlichem, innigem Glauben an die welterlösende Macht Christi entfernt, daß wir behaupten mögen, ein moderner Mensch könne kein Christ sein, oder jammern mögen über den drohenden Untergang der christlichen Sache! Rothes Anschauung von dem Gang der Dinge ist überaus tröstlich, denn sie stammt aus dem Glauben; aber sie stützt auch den Glauben, indem sie ihn befähigt, nicht bloß den Rückgang der Kirchlichkeit zu begreifen, sondern auch die Fortschritte der Christlichkeit auf dem Gebiete des öffentlichen Lebens in all' seinen Verzweigungen zu sehen und anzuerkennen. Und daß dieser Standpunkt nicht etwa Gleichgültigkeit gegen die Kirche zur praktischen Folge habe, daß er nicht dazu verleiten müsse, die dem Untergang nun einmal geweihte sich selbst zu überlassen, dafür ist ja Rothe selbst der beste Beweis, er, der an die Erneuerung des badischen Kirchenwesens die Kraft seines Alters setzte und um die Wiedergewinnung der der Kirche Entfremdeten bemüht war, während „Gläubige" wie „Ungläubige" der Kirchenflucht rat- und thatlos zuschauten[1]). Darin gerade scheint sich mir die Größe von Rothes Persönlichkeit zu offenbaren, daß er sich keinen Augenblick durch seinen Glauben seine Einsicht trüben und die Resultate seiner Erkenntnis verrücken ließ, aber auch wieder nicht duldete, daß diese an der Kraft und Siegesgewißheit seines Glaubens irgendwelchen Abzug machten. Das vor allem macht ihn in meinen Augen zum Theologen, so sehr er selbst auch gegen dieses Prädikat sich gewehrt haben mochte. Daß aber insbesondere die praktische Theologie die Folgerungen dieses seines Standpunktes zu ziehen habe und welche, ist oben schon angedeutet; sie würde sich dann freilich eine ziemlich tiefgreifende Umänderung gefallen lassen müssen, aber gewiß nicht zu ihrem Schaden.

Größerer Zustimmung dürfte sich wohl schon der zweite Satz Rothes erfreuen, daß die Kirche Volkskirche, ja Landeskirche sein müsse, abgesehen natürlich von denen, welche ihn mit Bewußtsein verwerfen und eine Trennung des Staates von der Kirche, sei es aus religiös-kirchlichen Beweggründen, sei es aus politischem Doktrinarismus anstreben. Dagegen ist offenbar den meisten der enge Zusammenhang dieses zweiten Satzes mit dem ersten nicht klar. Und doch scheint er mir unleugbar zu sein. Denn warum doch sieht man in der Anlehnung der Kirche an den Staat und in der engen Verbindung des Kirchenwesens mit dem Volksleben die relativ beste Gestaltung des Verhältnisses von Kirche und

1) Rothe selbst hebt diese scheinbare Paradoxie, die aus seiner theoretischen und praktischen Stellung zur Kirche entspringt, als ein Zeichen der Zeit hervor: Vorträge S. 14 (vgl. 133).

Staat, als weil man sich nicht verhehlen kann, daß der Staat ebenso sehr gewillt, aber weit mehr in der Lage ist, die christliche Sache zu fördern, also dem Wachstum des Reiches Gottes auf Erden zu dienen als die Kirche, wenigstens eine vom Staate losgelöste Kirche? Das aber ist ja eben Rothes erste Behauptung. Für ihn selbst freilich besteht noch ein anderer Zusammenhang zwischen beiden Sätzen: jene freiere, weitere und weltoffene Gestalt, die der Kirche, sofern sie sich ihres transitorischen Wesens bewußt geworden ist, eignen muß, scheint mehr garantiert, wenn sie mit dem Staate in Zusammenhang bleibt, als wenn sie für sich besteht, da im letzteren Fall Dogmen- und Kultuszwang, überhaupt alle Eigentümlichkeiten des (nach Rothe) spezifisch-kirchlichen Wesens unweigerlich sich einstellen würden.

Daß aber mit dieser seiner Position auch die Tendenzen der Reformation eher als mit einem dem Staate gegenüber selbständigen Kirchenwesen getroffen sein dürften, haben neuere historisch kirchenrechtliche Untersuchungen — ich meine die von Sohm und von Rieker — so ziemlich zur Evidenz gebracht. Auch die geschichtliche Entwickelung des protestantischen Kirchenwesens gehört zu den Dingen, welche wir nicht ungeschehen machen können und deswegen auch nicht still- oder gar auf den Kopf stellen sollen. Was wir an der Landeskirche für das Christentum haben, wissen wir; eine von gläubigen Pastoren und Synodalmehrheiten regierte Frei-Kirche hätte erst noch zu beweisen, daß sie ein Segen für unser Volk und ein besseres Mittel für die Förderung des Christentums wäre. Vermutlich würde die Freiheit nach innen der Preis sein, um den die Freiheit vom Staate erkauft wäre.

Aber so sagt man, die Intensität der Frömmigkeit leidet Not in einer solchen Landeskirche. Rothe verkennt dies nicht[1]), er will deswegen den „religiösen Associationen", rationalistischen wie pietistischen, die, durch religiöse Wahlverwandtschaft zu Stande gekommen, der religiösen Individualität einen freien Raum und Uebungsplatz gewähren, keineswegs entgegentreten, hält sie vielmehr für notwendig und, sofern sie nur durch ein, wenn auch lockeres Band mit der Landeskirche verknüpft sind, durchaus nicht für gefährlich. Weist man aber endlich auf die Gefahr hin, daß die Landeskirche zur Staatskirche werden und so ein unchristlicher, etwa reinpolitischer Einfluß das kirchliche Leben alterieren und depravieren könnte, so hat Rothe diese durch die Geschichte sowohl wie durch die Erfahrung so offenkundig ans Licht gestellte Gefahr gewiß auch gekannt, und trotzdem der Landeskirche das Wort geredet[2]). Mir

1) Vgl. Ethik § 1171, Bd. V, 444 ff. 2) Vgl. Ethik § 1170, Bd. V, S. 428.

will auch scheinen, daß wenn diese Befürchtung irgendwo, etwa in deutschen Verhältnissen, sich verwirklicht, meist die Kirche selbst daran schuld ist, namentlich die Theologen, welche die religiöse Bildung der Staatslenker beeinflußen oder die Aufgabe haben, die unveräußerlichen Rechte der Kirche dem Staate gegenüber mannhaft zu vertreten. Jedenfalls ist ein solches Staatskirchentum für einen modernen, insbesondere für einen paritätischen Staat etwas Unnatürliches und deshalb Vorübergehendes; eine Trennung der Kirche vom Staate dagegen würde einen bleibenden Zustand schaffen; denn ich glaube nicht, daß ein Fürst, der sich einmal entschlossen hätte, die Zügel der Kirchenregierung in „die rechten Hände" zurückzulegen, jemals Lust verspüren würde, sie wieder an sich zu nehmen.

Die evangelische praktische Theolgie aber würde gut thun, diesen Thatbestand bei ihrer Anlage und Ausführung prinzipiell zu seinem Rechte kommen zu lassen und deshalb, statt von einem seinem Ursprunge nach katholischen Kirchenbegriff oder von den Prädikaten der „unsichtbaren Kirche" auszugehen, sich dem Winke Rothes folgend[1]), entschlossen auf den Boden einer bestimmten, konkreten Kirche zu stellen, da sie offenbar nur ihr dienen kann und jedenfalls ganz verschieden ausfallen muß, je nachdem sie sich prinzipiell für die Landeskirche oder für die Freikirche entscheidet.

Ich komme zum dritten Satze Rothes. Auch er scheint mir richtig zu sein, wenigstens mit der Ergänzung, die er selbst ihm beigefügt hat. Die Kirche ist (für die Evangelischen wenigstens) in erster Linie Gemeinschaft, in zweiter allerdings dann auch Anstalt; jedenfalls kann sie als letztere nur wirken insofern sie den Charakter der ersteren an sich trägt. Daß diese Gemeinschaft aber ihrem Wesen nach kultischer Natur ist, ist mir zweifellos. Man schneide den Kultus aus dem Wesen der Kirche heraus, so wird nicht viel mehr übrig bleiben, was nicht ohne Kirche ebensogut besorgt werden könnte. Hier ist das Herz der Kirche, von dem nicht allein die Kräfte ihrer Wirksamkeit ausgehen, sondern in das sie auch immer wieder zurückströmen müssen. Man hat neuerdings in der edelsten Absicht versucht, diese Lage der Dinge zu ändern und den Schwerpunkt der Kirche, oder wenigstens der Gemeinde — aber muß die Gemeinde nicht notwendig zur Kirche werden? — in andere Gebiete, etwa die Geselligkeit oder die Zucht zu verlegen, oder aber der Kirche allerhand Aufgaben sozialer, ja fast politischer Art zuzumuten, wodurch sie sich in den Augen der Zeitgenossen wieder gleichsam rehabilitieren soll. Rothe würde diese Bestrebungen nicht gebilligt, er würde sie —

1) Encyklopädie S. 134.

wenn ich recht sehe — begriffswidrig gefunden, jedenfalls aber auf eine Verkennung der Situation der Kirche in unsrer heutigen Zeit zurückgeführt haben. Es ist viel von den stürmischen Hoffnungen bereits wieder verflogen, die man anfänglich auf diese Bewegungen gesetzt hat. Die Sache hat, neben dem daß sie gefährlich ist, weil dabei leicht die Hauptsache in den Hintergrund gestellt wird, etwas Künstliches, Gezwungenes und deshalb läßt sie sich praktisch nicht leicht durchführen. So wird es denn wohl bei dem bleiben, was Rothe sagt[1]), daß in dem gegenwärtigen Stadium der Kirche ihre Lebensfunktionen sich immer mehr in dem Kultus konzentrieren müssen und deshalb gerade ihm die ernsteste Aufmerksamkeit zuzuwenden ist. Man glaube nicht, daß das Leben der Kirche etwa dadurch verarme, oder die übrigen Disciplinen der praktischen Theologie dadurch nebensächliche werden. Nein, die Konsequenz ist vielmehr die, daß sie sich alle auf den Kultus beziehen, in ihm konvergieren müssen. Erziehung zur Kultusreife ist die Katechese, Zurückführung zur gesunden und fruchtbaren Kultusteilnahme die Seelsorge, Ermöglichung und geordnete Organisation des Kultus das kirchliche Verfassungs- und Verwaltungswesen. So ließe sich wohl zeigen, wie die Kirche als Anstalt wirkt, eben indem sie sich als Gemeinschaft erhält und für die konkrete Form dieser Gemeinschaft, den Kultus, in erster Linie Sorge trägt.

Und daran kann auch die Behauptung Rothes nichts ändern, daß der „aparte" kirchliche Kultus in notwendigem Rückgang begriffen sei. Die Beobachtung selbst, das wird Niemand bestreiten wollen, trifft zu, trotzdem daß in unsern Tagen sich die Gotteshäuser wieder mehr zu füllen scheinen. Namentlich sind ja die gebildeten Männer kaum mehr in größerer Zahl für den Kultus zu gewinnen. Was nützt dagegen alles Schelten und Klagen? Rothe zeigt uns — und das ist wieder tröstlich — daß dies in unsrer Zeit nicht anders sein kann. Und hat er nicht ein biblisches, urchristliches Ideal getroffen, wenn er sagt, der rechte christliche Kultus sei eben gar nicht dieser „aparte", sondern der Kultus der That d. h. ein religiös-sittliches Handeln? Oder ist das nicht der Grundgedanke von Röm. 12, 1, Jak. 1, 27, ja von Mt. 7, 21—23 u. a. St.? Etwas von dieser Einsicht lebt sicher in den Gebildeten unsrer Tage, obwohl vermischt mit anderen, nicht zu billigenden Motiven der Kirchenflucht. Daß freilich darum doch der aparte Kultus nicht ausgehen darf, versteht sich von selbst. Wir werden weiter unten sehen, welche Vorschläge Rothe macht, um ihn zu heben und von den

1) Ethik § 1176, Bd. V, 465.

jetzt auf ihm lastenden Hindernissen zu befreien. Sicher aber ist, daß, welche Gebiete immer außer dem kultischen die Kirche in Beschlag zu nehmen versucht hat, sie ihr immer wieder entrissen worden sind, weil sie, wie Rothe richtig sah, in einen ungesunden Gegensatz zu der weltlichen Art ihrer Behandlung traten, wobei denn die Kirche auf die Dauer den Kürzeren ziehen mußte: die Kirchenschule hat der Staatsschule weichen müssen[1]), die kirchliche Trauung der bürgerlichen, die Kirchenzucht dem Strafgesetzbuch und der Sitte, der Kirchenstaat dem modernen Staate, das Kirchenrecht dem bürgerlichen Recht u. s. w. Und wo läuft denn — um auch diesen Gedanken Rothes zu verwerten — die erkennbare Grenzlinie z. B. zwischen heiliger und weltlicher Tonkunst, wenn doch anerkanntermaßen das evangelische Kirchenlied aus dem weltlichen Volkslied hervorgegangen ist, oder zwischen heiliger und weltlicher Baukunst, wenn doch Bahnhöfe und Rathäuser gotisch oder romanisch oder in welchem Stile sonst gebaut werden können, ohne sich gerade schlecht auszunehmen, oder zwischen einer heiligen und profanen Wissenschaft, wenn doch Kirchengeschichte, Exegese und Kritik in der Theologie nach ganz denselben Methoden verfahren wie die weltliche Geschichte und Philologie?

Es wird wohl kein theologisches System, aufzuzeigen sein, welches diese und viele ähnliche Thatsachen gleich natürlich und einleuchtend erklärt wie das Rothesche. So lange aber das nicht der Fall ist, hat man sich seiner Uebereinstimmung mit dem alten Rothe nicht zu schämen und darf seine Anschauungen den heutigen Bearbeitern der praktischen Theologie lebhaft empfehlen. Sehen wir nun zu, wie sich die einzelnen praktisch-theologischen Disciplinen unter ihrer Beleuchtung ausnehmen und bei Rothe gestalten.

II. Teil.

Die Thätigkeiten der Kirche.

1. Kultus und Liturgie.

Daß ich unter allen Thätigkeiten der Kirche die kultische an die

1) Rothe selbst hatte als Mitglied der I. bad. Kammer Gelegenheit, durch seinen Kommissionsbericht von 1864 über das bad. Schulaufsichtsgesetz an diesem Uebergang mitzuwirken und hat es mit voller Freude gethan; vgl. Verhandlungen der Stände-Versammlung des Großh. Baden 1863/65, 2. Beilageheft S. 142 ff. und Protokollheft S. 137 ff.

Spitze stelle, rechtfertigt sich dadurch, daß nach Rothe die Kirche, als rein- oder ausschließend-religiöse Gemeinschaft ihrem Wesen nach Kultusgemeinschaft ist. Es giebt für sie kein ursprünglicheres und notwendigeres Thun als das kultische[1]). Ja, dieses ist die einzige rein-religiöse Funktion, die es überhaupt giebt[2]). Hervorgehend aus dem Bedürfnis des frommen Individuums nach einem Zurückgehen auf das ihm zugrunde liegende Prinzip und einen unmittelbaren Verkehr mit dem Göttlichen, ist der Kultus zugleich das Mittel, durch das sich die rein-religiöse Gemeinschaft realisiert. Denn in ihm tritt das Andächtigsein und Gottschauen, das aus der Erleuchtung stammende Gotterkennen und Weissagen, wie endlich auch das Beten (samt Opfern) und Seligsein oder Genießen[3]) aus dem Bewußtsein heraus in die Erscheinung, wird dadurch aufnehmbar für Andere, so daß Alle für einander ihren religiösen Besitz ausstellen und ihn eben dadurch mitteilen. Mit einem Worte, der Kultus ist für Rothe so gut wie für Schleiermacher darstellendes Handeln, und eben in diesem vollzieht sich jene unmittelbare Kommunikation mit dem Göttlichen, aus deren Bedürfnis er erwächst.

Das äußere Thun ist dabei nur die Hülle dieses rein-innerlichen Aktes der Erhebung oder Versenkung, eine Hülle, die zur Darstellung ebenso notwendig wie dem darzustellenden Inhalt imgrunde inadäquat ist. Denn ist dieser rein-religiös, so muß jene doch sich des in der Welt gegebenen als des einzig vorhandenen Materials bedienen. Darauf beruht es, daß alles kultische Handeln ein sinnbildliches ist, sofern es nicht ein magisches sein soll. Das Gefühl oder unmittelbare Bewußtsein Gottes soll ausgedrückt werden in weltlichen Anschauungen, Vorstellungen, Mitteln und Sachen. Denn nicht das in sich reflektierte und dadurch sich als individuelles isolierende Bewußtsein kann in dem Gemeinschaftshandeln sich aussprechen wollen, sondern soll es zu diesem kommen, so muß jenes sich auflösen in die weiche, fließende Form des unmittelbaren Selbstbewußtseins oder des Gefühls, das daher auch die Grundform der Andacht bildet[4]). Wenn aber dieses Heraustreten uns mitgeteilt werden soll, ohne daß seine Unmittelbarkeit durch dazwischentretende Reflexion aufgehoben wird, also als Gefühl und in Form des Gefühls, so giebt es hiefür nur eine Gattung des menschlichen Handelns, nämlich das künstlerische; denn dieses ist seiner Natur nach der unmittelbare

1) Auch in der Encyklopädie S. 146 wird die Lehre vom Kultus, die in Liturgik und Homiletik zerfällt, auf anderem Wege als diejenige erwiesen, welche an der Spitze aller zur „Wissenschaft der Gemeindeleitung" (d. h. zur Lehre vom Kirchendienst) gehörenden Disciplinen zu stehen habe.

2) Anfänge ꝛc. S. 33 f. 3) S. oben S. 21 f. 4) Anfänge ꝛc. S. 37.

(nicht durch Reflexion vermittelte) Ausdruck des Innern im Aeußern, des Geistes in der Materie. So hängen denn für Rothe Kultus und Kunst ihrem innersten Wesen nach unzertrennlich zusammen; der Kultus ist nur ein künstlerisches Andächtigsein, die Kunst ein andächtiges, aus jener unmittelbaren Kommunikation mit dem Göttlichen entspringendes Darstellen und Bilden. Diese Gedankengänge, und insbesondere diese tiefe Auffassung der Kunst, sind es, die Rothe auf eine Pärallelisierung von Kultus und Schaubühne führen und ihn die Aussicht gewinnen lassen, daß bei dem allmählichen Zurücktreten der Kirche in der Vollendung beider Kultus und Schaubühne eins sein werden[1]). In einer derartigen Form würde sich also beim Abschluß der geschichtlichen Entwickelung, soweit neben dem Kultus der That und des Lebens noch das Bedürfnis nach Kultus im engeren Sinne bestehen bleibt, dieses zu befriedigen haben.

Die Trennung beider ist so unangemessen und deshalb so vorübergehend wie die von heiliger und profaner Kunst. Konnte es doch zu dieser nur dadurch kommen, daß die Kirche, nachdem das Christentum den Unterschied von Natur und Gott, Naturandacht und Gottandacht herausgestellt hatte, in der Einsicht, der Kunst für den Kultus dennoch nicht entraten zu können, ein gewisses Gebiet derselben für ihre Zwecke ausschied und so zur heiligen stempelte. Allein dieser Gegensatz ist vorübergehend wie die Kirche selbst; keine wahre Kunst ist ohne Religion und ohne Gott und so ist auch umgekehrt das religiöse oder Gottesgefühl darauf gewiesen, mit der Kunst als solcher sich zu verbinden. Denn kein Gottesgefühl kann ohne Naturgefühl, kein Naturgefühl soll ohne Gottesgefühl sein. In dem rechten Kultus streben beide zusammen zum Ausdruck, in der rechten Kunst kommen beide zusammen zur Darstellung.

Nun ist die Kunst sowohl eine unmittelbare als eine mittelbare[2]). Unmittelbar tritt Ahnung und Anschauung, der Gefühlsbesitz und -Zustand hervor in Ton und Geberde, durch sie vollzieht sich die Gemeinschaft primitiv. Aber sie vollzieht sich nicht vollständig; denn nur der Gefühlszustand des Einzelnen kommt hierdurch zum Ausdruck und zwar nur für die in unmittelbarer Berührung mit ihm Stehenden, nicht jedoch der Gegenstand (der Ahnung und Anschauung), durch den dieser Gefühlszustand hervorgerufen wird. Wo nun auch dieser in die Darstellung hereingezogen wird, entsteht von ihm ein Bild, in dem für Alle wahrnehmbar jenes Objekt in derjenigen Färbung zur Darstellung kommt, in der es sich in dem Gefühle des Betreffenden spiegelt (also etwa als etwas Entzückendes oder Grausiges, Erhabenes). Vermittelst des Bildes

1) Ebenda S. 44 f. Die Berührung dieses Gedankens mit den Bestrebungen Richard Wagners springt in die Augen. 2) Ethik § 334—336.

vollzieht sich also in diesem Falle die (vollendetere) Darstellung und Mitteilung des Gefühls; daher ist dies mittelbare oder eigentlich so zu nennende Kunst, die sich je nach der Art des von ihr gewählten Ausdrucksmittels in eine Vielheit von Künsten spaltet.

Diese beiden Gattungen der Kunst nun haben ein verschiedenes Verhältnis zum Kultus und zwar je nach seiner konfessionellen Bestimmtheit: der protestantische bevorzugt die unmittelbare, der katholische die mittelbare Kunst. Hat dies auch seine Berechtigung, sofern es auf prinzipielle Gründe zurückgeht, so darf es doch niemals zur Ausschließung der einen oder anderen Gattung bei einer der beiden Konfessionen führen[1]).

Mit den konfessionellen Unterschieden übrigens ist die Kultuslehre an einem Punkte angelangt, wo nach Rothe[2]) ein rein begrifflicher Unterbau, wie er bisher gegeben wurde, nicht mehr genügt. Ist der Kultus überhaupt aus der Religion, der christliche aus der Idee des Christentums heraus zu konstruieren, so kann dagegen der evangelische nur auf geschichtlichem Wege begriffen werden. Das geschieht durch eine komparative Darstellung der mannigfachen Kultusformen, welche das evangelische Christenthum in den verschiedenen Ländern hervorgebracht hat. Diese Mannigfaltigkeit ist zu begreifen und zu beurteilen. Es muß ein Begriff, eine Idee des evangelischen Gottesdienstes gewonnen werden, die als Maßstab des Berechtigten an diesen verschiedenen Kultusformen, sowie als Grundlage etwaiger Umbildungsvorschläge dient und als letztes Ziel einer Entwickelung zu betrachten ist, welchem man jedoch nur allmählich auf dem Wege besonnener Erwägung des in der jedesmaligen Gegenwart Realisierbaren näher rücken kann. Es ist interessant zu sehen, wie variabel doch derartige Ideen oder Begriffe auch für Rothe sind und wie sehr sie in Abhängigkeit von den jeweiligen Zeitverhältnissen stehen. In der älteren Fassung der Encyklopädie steht der Verfasser noch auf dem Standpunkte, daß der „eigentliche Gottesdienst, wie er sich aus seinem Begriff ergebe, wesentlich Abendmahlsgottesdienst sei"; hier scheinen die liturgischen Anschauungen der preußischen Agende nachzuwirken. Später dagegen hat er, wohl doch unter den Einflüssen des wesentlich reformierten Gottesdienstes in den badisch-unierten Landen, diese doktrinär-lutherische Position aufgegeben und die Feier des Abendmahls nicht mehr zum Hauptgottesdienst gerechnet[3]).

Die Details von Rothe's Liturgik, die in der Encyklopädie doch nur skizzenhaft, namentlich in der neueren Recension, auftritt, seine Ein-

1) Ethik § 409, Anm. 4; § 1176, Bd. V, 469.
2) Encyklopädie S. 147. 150.
3) Vgl. Encyklopädie S. 149 mit 150.

teilung dieser Disciplin und die verschiedenen Themata, die er ihr stellt, können hier übergangen werden, da sie kein allgemeineres Interesse darbieten, in verschiedener Beziehung heute überholt sein dürften und keine Aufstellungen enthalten, welche etwa für die Folgezeit wichtig geworden wären. Nur ein Punkt sei hier noch erwähnt, weil er nicht zu voller Klarheit gebracht werden zu können scheint, es ist das Verhältnis der Predigt zum Kultus.

Auf der einen Seite nämlich steht Rothe mit Entschiedenheit auf dem Boden derjenigen Anschauung, welche in der Predigt (oder richtiger gesagt: in dem freien persönlichen Wort) einen wesentlichen Bestandteil des (evangelischen) Gottesdienstes erblickt, sofern wenigstens[1]) die aus dem Begriffe des christlichen Kultus sich ergebende wesentliche Gliederung desselben auch für die Predigt einen notwendigen Ort enthalten und demgemäß sich schon in der Liturgik der Begriff der Predigt ergeben muß, wobei freilich mit vollem Recht betont wird, daß dieser sich schwerlich mit dem in der evangelischen Kirche zur Entwicklung gekommenen decken wird, vielmehr für den heute von der Homiletik aufzustellenden Predigtbegriff sich damit zuerst auseinanderzusetzen hat[2]). Auf der andern Seite aber sieht es doch fast so aus, als ob Rothe die Verbindung von Predigt und Kultus für etwas lediglich geschichtlich Begründetes angesehen hätte, wenn er[3]) die (mit dem geschichtlichen Thatbestande übrigens schwer in Einklang zu bringende) Behauptung aufstellt, daß die Reformation die Verbindung der Sakramentsverwaltung und Wortverkündigung vorgefunden und auch ihrerseits beibehalten habe, nur freilich mit einer wachsenden, dem Kultus so wenig wie der Predigt heilsamen Bevorzugung und Verselbständigung der letzteren.

Und daß diese letztere Auffassung, wonach die Predigt mit dem Gottesdienst eigentlich nichts zu thun hat, auch sonst bei Rothe einen Platz behauptet, scheint sich mir aus zwei Beobachtungen zu ergeben. Einmal nämlich ist auffallend, daß er die Predigt fast überall unter den Gesichtspunkt der Lehre stellt, während sie vom Standpunkt des Kultus aus betrachtet, an dem Wesen desselben participieren und wesentlich als Darstellung gefaßt werden müßte. In der Encyklopädie[4]) unterscheidet er wohl zwei aus dem für die Gegenwart aufzustellenden Begriff der Predigt sich unmittelbar ergebende Hauptgattungen derselben: „die darstellende und die lehrende" und bezeichnet als eine Aufgabe der Homi-

1) Encyklopädie S. 151.

2) Auch hier, wie oben beim Kultus, zeigt es sich, daß Rothe als praktischer Theologe weit entfernt war von einem blinden und unpraktischen Doktrinarismus.

3) Encyklopädie 146. 4) A. a. O. S. 152.

letik den Nachweis, wie beide unter Berücksichtigung praktischer Verhältnisse mit einander zu verbinden seien. Allein sonst[1]) ist sie ihm ein „Unterricht der Unwissenden" und er mutet ihr zu, eine „für die Zuhörer noch unbekannte und zugleich überzeugende Lehre" vorzutragen, der predigende Kleriker sei heute kaum mehr als ein Religionslehrer, ein christlicher religiös-moralischer Volkslehrer und Volksredner, was freilich nicht seine Schuld sei, sondern sich aus der in Beziehung auf Kirchenlehre und -Disciplin so zerfahrenen Lage der heutigen Kirche mit Notwendigkeit ergebe[2]). Hier ist die Möglichkeit, die Predigt in kultischer Weise als Darstellung zu gestalten, gar nicht erwogen.

Sodann aber erklärt sich doch nur aus dieser Anschauung, daß Rothe wo er in der Ethik von der Verbesserung des heutigen Kultus handelt, einem predigtlosen Gottesdienst entschieden das Wort redet[3]). Der hauptsächlichste Mangel unsres evangelischen Gottesdienstes ist der Ueberfluß an Predigten; deshalb ist er so langweilig, deshalb auch so unwirksam und so wenig anziehend. Daher sollten nicht allein die Wochengottesdienste, soweit sie Predigtgottesdienste sind, fortfallen, sondern es sollten auch predigtlose Gottesdienste, vielleicht täglich morgens, in kürzester Form eingerichtet werden; sie würden uns heutzutage „ein wahres Labsal" sein. Darnach ist jedenfalls die Predigt kein notwendiger Bestandteil des evangelischen Gottesdienstes. Rothe unterläßt nicht, diese letztere Position aus seiner Theorie vom Kultus und aus seiner Ansicht von der dermaligen Lage der Kirche zu begründen. Da nämlich, so argumentiert er, die Predigt nur der Gemeinschaft der universellen (nicht der individuellen) religiösen Funktionen, des Theosophierens (bezw. Weissagens) und des Heiligens angehört und dienen kann, gerade diese aber (also eine Gemeinschaft des religiösen Wissens und des religiösen Machens oder der Heiligtümer)[4]), in unseren Tagen, wo es so gut wie keine Kirchenlehre, Kirchengesetzgebung und Kirchendisciplin giebt, naturgemäß nur in sehr geringem Umfange vorhanden ist, so thut die Pflege der individuellen religiösen Funktionen, also des religiösen Andächtigseins und Betens, unserm heutigen Kultus besonders

1) Ethik § 1176, Bd. V, S. 467. 468. 469. Freilich gilt auch von diesem den Kultus betreffenden §, was Holtzmann in der Vorrede zum IV. Bde. sagt (S. X), daß bei einer Bearbeitung durch Rothe selbst das Kapitel „von den Kirchenpflichten" jedenfalls eine radikale Umgestaltung erfahren haben würde. Jedoch vgl. Vorträge ꝛc. 143, wo Predigt unter „Lehre" subsumiert wird.

2) Vgl. dazu § 2 und besonders § 114 seiner Geschichte der Predigt, herausg. von Trümpelmann, 1881.

3) Vgl. hiezu überall § 1176 der Ethik, aber auch z. B. Nippold, Lebensbild I, 360. 4) S. oben S. 21 f.

not. Hierin kann man sich viel eher zusammenfinden, ja man sehnt sich nach einer Gemeinschaft, die in gemeinsamer Anbetung Herzen und Kniee zur Anbetung und zum Opfer vor Gott beugt und so uns das numen praesens erfahren läßt, statt uns unterrichten zu wollen. Hierin ist unzweifelhaft etwas sehr Wahres und Beherzigenswertes ausgesprochen, wie denn auch derartige Anregungen samt der ebenfalls von Rothe schon gegebenen des Offenlassens der Gotteshäuser zu kurzer werktäglicher Andacht, nicht verstummt sind bis auf unsere Tage. Allein die Frage hätte, wie mich dünkt, doch wenigstens erhoben werden können, ob nicht auch die Aussprache des freien Wortes, die man Predigt nennt, eine Modifikation erfahren könne, durch die sie auch ihrerseits diesem Zwecke einer Repräsentation des numen praesens mehr als dem des Unterrichts oder der Ermahnung dienstbar würde.

Soviel aber ist deutlich, daß Rothe auf diesem letzteren Standpunkte der Kunst eine außerordentlich hohe Bedeutung gerade für den Kultus unsrer Zeit zuschreiben muß. Sein römischer Aufenthalt hatte ihm den Sinn für dieses Gebiet erschlossen und seine römischen Predigten bezeugen es an vielen Stellen, wie er bemüht ist, die Verbindung zwischen ihr und dem Christentum fest zu knüpfen. Es betrifft dies wohl namentlich die Malerei und die Plastik. Anlangend die Architektur hat auch Rothe die Frage nach dem eigentümlich-protestantischen Baustil bewegt; er fühlt das Inadäquate aller mittelalterlichen Baustile für den evangelischen Kultus[1]), und erblickt in der Unfähigkeit, einen eigenen zu erzeugen, wieder einen Beweis für das Zurücktreten der Kirche auf evangelischem Boden. Auch Poesie und Musik, die der protestantischen Kirche kräftige Impulse verdanken, haben ihr, sobald sie zur Kraft gekommen waren, den Rücken gekehrt[2]). So begreiflich das Alles auf Rothe's Standpunkt erscheinen mag: im Interesse des Kultus muß er es doch mit Bedauern mitangesehen haben, und man darf wohl behaupten, daß er den mannigfaltigen heutigen Bestrebungen, evangelischen Gottesdienst und Kunst wieder zusammen zu bringen, ein lebhaftes Interesse entgegengebracht haben würde. Insbesondere für Musik hatte er ebensowohl Neigung als Verständnis[3]). Ohne für sie gebildet zu sein, schätzt er sie doch überaus hoch, denn sie stammt ihm aus dem Schooße

1) Sein übrigens nicht absolutes Eintreten für den Basilikenstil (Encyklopädie S. 149) ist wohl nur etwas Vorübergehendes.

2) Ethik § 1168, Bd. V, S. 401 f.

3) Vgl. bei Nippold Lebensbild I, 24. 37. 43. 46. 119 f. 522; ferner die Worte aus der Grabrede für Thibaut in „Predigten, Nachlese" (Hamburg 1872) S. 206 f. und die Stellen in der Ethik.

der Religion, ja, in seinen jungen Jahren meint er: alle ächte Musik ist Kirchenmusik. Sie ist ihm ein hervorragendes Ausdrucksmittel des religiösen Gefühls. So hat er selbst als Student, obwohl mit schwacher Stimme, allabendlich sein geistlich Lied im Schlafgemach gesungen, aber auch mit wahrer Seelenerbauung die musikalischen Genüsse des nahen Mannheim in sich aufgenommen und sich der Ausbreitung des weltlichen Gesanges im Volke von Herzen gefreut.

Welch feinen Sinn Rothe ferner für Poesie, insbesondere für geistliche besaß, das zeigt sehr schön der Aufsatz über Novalis als religiösen Dichter[1]). Bis in seine Jugendjahre geht seine Verehrung für den Dichter zurück; sie ist für ihn der Quell eigener religiös-poetischer Produktion geworden[2]). Der Aufsatz selbst aber stammt aus seinem Alter, ohne deshalb die Spuren desselben zu tragen. Nein, mit jugendlicher Begeisterung feiert er den ersten, ja den einzigen modern-religiösen Dichter, der in prophetisch-flüchtiger Erscheinung die Welt die sichere Ahnung vorwegnehmen läßt, daß eine religiöse moderne Poesie möglich, daß sie kein eitler Traum ist. Nicht nur die Form, sondern auch den Geist des Dichters fand er ebenso modern d. h. weltoffen wie fromm; das allein erklärte ihm die eigenartige Wirkung z. B. des „Was wär' ich ohne dich gewesen".

Uebrigens hat Rothe selbst einmal in seinen römischen Jahren an der Herstellung eines für den evangelischen Gottesdienst der Gesandschaftskapelle bestimmten Gesangbuchs mitgearbeitet[3]). Es war dies das seit 1817 von Christian Karl Josias von Bunsen vorbereitete, dann 1833 zuerst erschienene berühmte „Allgemeine evangelische Gesang- und Gebetbuch zum Kirchen- und Hausgebrauch"[4]). Wie weit der Anteil Rothe's an diesem Werke, dessen Bedeutung für die Hymnologie wie für die Gestaltung der evangelischen Gesangbücher eine sehr weittragende war, reicht, kann ich nicht bestimmen. Als es erschien, ist es von Rothe, der damals in Wittenberg war, in einem Dankschreiben an den Verfasser[5]) warm begrüßt und sofort in häuslichen Gebrauch genommen worden.

Sofern das Bunsen'sche Werk es nicht bloß auf eine Sammlung von Gesängen, sondern auch von Gebeten abgesehen hatte, ist Rothe

1) Vorträge 2c. S. 64—82, wozu zu vergleichen Nippold ebenda S. 196 ff.

2) Vgl. Prot. Kirchenzeitung 1877 No. 51: R. Rothe als Dichter.

3) Bei Nippold, Lebensbild I, 387. Eine Sammlung geistlicher Lieder für Rothes abendliche Erbauungsversammlungen mit den römischen Künstlern wird 392 erwähnt.

4) In zweiter veränderter Gestalt 1846 erschienen, 1881 durch A. Fischer neu herausgegeben.

5) Vom 24. August 1833. Vgl. Leben Bunsens I. Bd. (Leipz. 1868) S. 274.

durch dasselbe auch erstmals für liturgische Arbeiten interessiert und an ihnen beteiligt worden. Er darf also auch zu den Vorarbeitern der sogenannten capitolinischen Liturgie gerechnet werden, welche Bunsen für die römische Kapelle schuf und deren Bestätigung er 1828 von dem preußischen König, der sich freilich als Schöpfer der preußischen Kirchenagende nur schwer dazu entschließen konnte, erlangte[1]). Anfänglich steht Rothe darin ganz unter Bunsen's Einfluß, sowohl negativ, in der Abneigung gegen die neue preußische Agende, mit der man es zuerst in Rom versucht hatte — er ist glücklich, durch den Abgang der Hauptmitglieder des dafür nötigen Chors von ihr loszukommen[2]), obwohl er ihre relative Bedeutung anerkennt — als auch positiv, sofern er der Schaffung einer wirklichen, historisch orientierten und zugleich den evangelisch-deutschen Bedürfnissen angemessenen Liturgie eine große Wichtigkeit für die Hebung des religiösen und kirchlichen Lebens beilegt und sich trotz des Gefühls, dafür kein Talent zu haben, eifrigst darum bemüht. Allein schon zwei Jahre später 1827[3]) hören wir von mancherlei liturgischen Differenzen zwischen ihm und seinem Freunde, die vor Allem darauf hinauslaufen, daß Rothe einer größeren Freiheit und Individualisierungsmöglichkeit in liturgischen Dingen das Wort redet und, was die Hauptsache ist, von seiner hohen Schätzung derselben zurückgekommen erscheint. Jetzt kann er liturgischen Einrichtungen und Verbesserungen schlechterdings nicht mehr die hohe Wichtigkeit beilegen wie Bunsen, die Liturgie ist ihm ein sekundäres Bedürfnis der Kirche, dem er nur einen sehr relativen Wert beimißt, da er nicht glaubt, daß vorzugsweise daher das Heil kommen wird, ohne deshalb das Interesse für die Sache wegzuwerfen[4]). Dieser Standpunkt findet dann seinen Ausdruck in der Encyklopädie[5]). Wohl wird hier noch der schwedische und anglikanische Gottesdienst besonderer Beachtung empfohlen, allein ebenso auch die Frage, wie weit eine nichtdeutsche Liturgie auf deutschen Boden übertragbar, ja wie weit überhaupt ein Bedürfnis der Umbildung des gegenwärtigen deutsch-evangelischen Gottesdienstes vorhanden sei.

Noch einmal sollte Rothe in liturgische Angelegenheiten, ja sogar Streitigkeiten hineingezogen werden. Der badischen Generalsynode von

1) Vgl. über diese K. Rönneke, die Liturgie oder die Ordnung des evang. Hauptgottesdienstes insbesondere die in der K. deutschen Botschaftskapelle zu Rom gebräuchliche. Halle, 1882.

2) Bei Nippold, Lebensbild I, 395. 404. (1825). 3) Ebenda S. 396—398.

4) So begreift es sich auch, daß er Ende 1828 das Ansinnen Bunsens, schriftstellerisch für die römische Liturgie einzutreten, ablehnt; bei Nippold, Lebensbild II, 7 f. 5) Encyklopädie S. 147—150.

1855 wurde vom Oberkirchenrat ein neues, von Bähr ausgearbeitetes Kirchenbuch vorgelegt[1]). Der in ihm vorgeschlagene Gottesdiensttypus trug ein stark lutherisches Gepräge und war im Vergleich zu den bisherigen Gewohnheiten des Landes sehr kompliziert. Rothe, der der Synode und der Kultus-Kommission angehörte, hat zwar die neue Gottesdienstordnung in der von der Kommission modifizierten Gestalt mit angenommen, aber keineswegs weil er in ihr etwa sein Ideal einer solchen erblickte. Er will vielmehr einen möglichst einfachen Gottesdienst, warnt vor allzu tiefgreifenden Neuerungen und hält die ausgeführtere Gottesdienstform der Vorlage (das s. g. maximum) nicht für lebenskräftig, sondern weissagt auf das Bestimmteste das Mißlingen dieses Versuchs. Ein solcher, wenn auch an den ältesten reformatorischen Agenden orientierter, Typus scheint ihm außerhalb derjenigen Richtung zu liegen, welcher die geschichtliche Entwickelung unserer evangelischen Christenheit folgt. Insofern macht er ihm den Vorwurf des Katholisierens. Allein um auch denen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, welche darin ihr Kultusideal erblicken und von dessen Verwirklichung Gutes hoffen, will er auch dies Maximum fakultativ zulassen, obwohl er selbst die einfachere (das s. g. minimum) für die angemessene und zu definitiver Geltung bestimmte Form ansieht. Interessant ist, daß er diese Stellung nicht allein mit seiner Theorie von der Kirche begründet, wornach diese, seit der Reformation „im abnehmenden Mond stehend", keine wirkliche Fortbildung ihrer Institutionen erwarten läßt, sondern auch mit seiner eigenen Erfahrung, welche ihn, nachdem er vor mehr als 30 Jahren mit großer Vorliebe solche liturgische Experimente gemacht, infolge seiner wissenschaftlichen Entwickelung und seiner Lebensbeobachtung zu einer jener Hoffnung entgegengesetzten Ueberzeugung geführt habe[2]). Als nun 1858 das Kirchenbuch erschien und darob der badische Agendenstreit entbrannte, stand Rothe[3]) mit seinen Sympathieen auf der Seite des Kirchenbuchs, auch durchschaute er wohl die ganz fremdartigen Interessen und Impulse, die der dagegen gerichteten Agitation zum sehr großen Theil zu Grunde lagen; der borнierte und alles kirchlichen Korporationsgeistes baare Subjektivismus, der dabei zu Tage trat, schmerzte ihn. Auf der andern Seite trat sein lieber Freund Schenkel mit einem wahren „Fanatismus" gegen das neue Kirchenbuch auf. Rothe konnte da nicht mitmachen; die beiden Freunde sprachen sich offen gegen einander aus, und so gieng ihre Freundschaft

1) Das Nähere darüber siehe bei Bassermann, Geschichte der evang. Gottesdienstordnung in badischen Landen (Stuttg. 1891) S. 202—250.

2) Vgl. Verhandlungen der bad. General-Synode v. 1855, S. 517. 529 f. 534 f.

3) Siehe bei Nippold Lebensbild II, 470 f. u. Schenkel, Lebensbild XLV.

unversehrt aus dieser „ziemlichen Probe" hervor, ein Ergebnis, das, wie mich dünkt, in einer Geschichte der Freundschaft seinen Platz erhalten müßte. Sachlich aber faßt Rothe das Erträgniß dieses Agendenstreits vollkommen zutreffend dahin zusammen, daß einmal bessere, biblische und bekenntnismäßige Formulare und Gebete an die Stelle der ungewaschenen und lahmen halbrationalistischen der Agende von 1834 getreten seien, und dann, daß der Großherzog eine Gelegenheit gehabt habe, (durch die die Freiheit der Gemeinden sicherstellende Erklärung vom 20. Dezember 1858)[1] seinen Beruf als summus episcopus auf musterhafte Weise auszuüben. Alles Uebrige hält er für ganz nebensächlich, und ob Bähr seine liturgische Theorie praktisch zur Geltung bringen kann, ist ihm sehr gleichgültig; denn er „gibt blutwenig dafür", wie er auch 1864 noch erklärt[2], daß ihm Liturgieen so gut wie Dogmen und kirchliche Institutionen aller Art nicht zu den größten und bleibendsten Dingen gehören, die der Herr Christus hervorgebracht hat. Nirgends, wo er von der Reform des Kultus und der Kirche handelt, weder in der Ethik noch in den Vorträgen und Abhandlungen, ist von Liturgie die Rede.

Der scheinbar so unpraktische Mann hat auf diesem Punkte doch recht kirchlich-praktisch gedacht. Und so hat er denn auch herausgefühlt, daß hinter der liturgischen Hülle jenes Kampfes ein ganz andrer, nämlich kirchenpolitischer Kern steckte, daß das neue Kirchenbuch nur das Signal hat herleihen müssen zur Herbeiführung desjenigen Wechsels im Kirchenregiment, durch den der herrschende Einfluß der Pietisten in Baden gebrochen und auch den „sich selbst so nennenden Freiern, also der unermeßlichen Mehrheit der Kirchengenossen nicht eine bloße Duldung, sondern Bürgerrecht in der Kirche" gewährt werden solle[3]. Wie tief aber Rothe wieder diesen Umschwung auffaßte, wie er ihm keineswegs eine bloße Machtfrage, sondern recht eigentlich eine ethisch-religiöse Frage von größter Tragweite geworden ist, läßt sich daraus erkennen, daß er die Entstehung nicht allein des badischen, sondern auch des deutschen Protestantenvereins letztlich aus jener Agendenbewegung herleitete, sofern diese eben die große Kluft habe erkennen lehren, welche zwischen dem deutsch-evangelischen Volke und dem deutschen modernen Kulturleben auf der einen und der evangelischen Kirche auf der andern Seite bestehe[4]. Diese

1) Bassermann, a. a. O. S. 244 f.

2) Vorträge ꝛc. S. 124.

3) Brief vom 24. Februar 1861, bei Rippold, Lebensbild II, 522. Vgl. auch Rothe's Rede in der Verfassungskommission der bad. General-Synode von 1861 im Synodalblatt aus den Verhandlungen derselben, Beilage 1 zu dem Kommissionsbericht S. 2 f. 4) Vorträge S. 84.

Kluft zu überbrücken ist von da an sein heißes Bemühen gewesen; wir werden in anderem Zusammenhange darauf zurückkommen.

2. Die Predigt.

Obwohl die Stellung Rothe's zur Predigt und seine Auffassung derselben oben bereits an zwei Stellen Erwähnung gefunden hat [1]), muß dieser Punkt hier doch nochmals, und zwar selbständig, behandelt werden, nicht nur weil dies dem im vorigen Kapitel dargelegten eigentümlichen Verhältnis der Predigt zum Kultus bei Rothe entspricht, sondern auch besonders aus dem Grunde, weil Rothe die ganze Zeit seines Wirkens hindurch in irgend welchem Maaße als Prediger thätig war und gerade durch seine Predigten den Ruf und Einfluß nicht am wenigsten erworben hat, dessen er sich heute erfreut, so daß eine eingehende Schilderung Rothe's als Prediger zu den wichtigsten Arbeiten unsres Werkes gehören dürfte.

Rothe's homiletische Ansichten im Einzelnen darzulegen, geht nicht an: er hat sie nirgends im Zusammenhang entwickelt. Was er in der Encyklopädie giebt [2]), ist eigentlich nur eine Uebersicht über die Aufgaben, die sich die Disciplin der Homiletik zu stellen hat, ohne daß die Lösung der Aufgaben selbst geboten oder auch nur angedeutet würde. Wir lesen da sehr Richtiges darüber, wie die Homiletik den Begriff der Predigt zu entwickeln habe (siehe darüber oben S. 35), dann daß sie ihn in ein bestimmtes Verhältnis zur Redekunst einerseits, zur heil. Schrift andrerseits setzen und so zugleich auch eine Entscheidung über die Frage nach dem Verhältnis des objektiven und des subjektiven oder individuellen Elementes der Predigt gewinnen müsse. Auf diese prinzipiellen Erörterungen hat dann die materielle (was soll gepredigt werden?) und formelle (wie soll gepredigt werden?) Homiletik zu folgen und endlich ein spezieller Teil, der Anweisung zu zweckmäßigem Verfahren beim Machen der Predigt giebt, den Abschluß zu bilden.

Man wird diese Skizze sehr gut nennen und insbesondere die Anlage des prinzipiellen Teils als aus feinem Verständnis der Sache hervorgewachsen anerkennen müssen. Allein eine Skizze ist es; Rothe's homiletische Ansichten im Einzelnen lernt man daraus nicht kennen [3]).

1) S. oben S. 9 f. und 35 ff. 2) Encyklopädie S. 151—153.

3) Es wäre sehr wünschenswert, falls Rothes Kollegienheft über Homiletik noch vorhanden sein sollte, nicht dieses zu edieren, wohl aber einem sachverständigen Manne in die Hand zu geben, damit er es zu einer Darstellung von R.'s homiletischen Ansichten verwende. Rothe's Geschichte der Predigt ist zwar heute in vieler Beziehung veraltet (und durfte deshalb nicht ohne weiteres heraus-

So sind wir denn, da sonstige Quellen fehlen, für unsern Zweck auf die Predigten Rothe's selbst angewiesen und haben die Aufgabe, aus seiner homiletischen Praxis seine Theorie kennen zu lernen. Diese Praxis erstreckt sich, wenn wir von den Predigten vor seiner Anstellung absehen, vom 11. Januar 1824, wo er seine Antrittspredigt in Rom hielt, bis zum 12. September 1866, wo er beim badischen Gustav-Adolf-Vereins-Feste in Freiburg i. B. als Festprediger auftrat. Der dazwischen liegende Zeitraum von 42 Jahren verteilt sich auf vier ungleiche Abschnitte. Zuerst die römische Zeit zeigt den Prediger Rothe in seinen Anfängen, noch gebunden und unfertig, aber mit vielverheißenden Keimen künftiger Entwickelung. In der Wittenberger Zeit dann hat Rothe nur selten gepredigt, in der Schloßkirche, und zwar bei Kommunionfeiern des Seminars[1]), während seines ersten Heidelberger Aufenthalts dagegen regelmäßig im Universitätsgottesdienst, im allgemeinen alle 14 Tage, die Universitätsferien ausgenommen, ebenso auch in Bonn von 1849—1854. Zum zweiten Male nach Heidelberg zurückgekehrt, war Rothe von aller Predigtverpflichtung ledig; er predigte auch nicht oft mehr, aber jedesmal war es ein Fest für seine zahlreichen Verehrer. Diese Predigten, so wenige es ihrer sind, dürften eine besondere Würdigung fordern.

So werden wir denn Rothe als Prediger genetisch darzustellen versuchen, so daß man ihn werden sieht von seinen Anfängen bis zu seiner Reife. Die Ausführlichkeit dieser Darstellung wird, sofern sie überhaupt einer Entschuldigung bedarf, dadurch gerechtfertigt erscheinen, daß bisher meines Wissens ein ernstlicher Versuch einer solchen noch nicht gemacht worden ist[2]). Wir beginnen also mit der römischen Periode.

Es will doch schon etwas sagen, daß ein 25jähriger Mann, der soeben die theologischen Studien absolviert hat, sogleich an dem ersten Orte seiner Wirksamkeit Predigten hält, welche, soweit es ihre gedruckte Veröffentlichung erkennen läßt[3]), ihm einen Platz in der Geschichte der Predigt sichern. Das ist aber mit den römischen Predigten Rothe's entschieden der Fall. Er gehört vermöge derselben unter diejenigen

gegeben werden), allein sie enthält so eingehende und treffende Charakteristiken, daß ihre Lektüre noch heute empfohlen werden darf.

1) Bei Nippold, Lebensbild I, 544.

2) Schilderungen seiner Predigtweise finden sich bei Nippold, Lebensbild I. 275 ff. (von Dieftel), bei W. Hübbe in dessen Ausgabe der Predigten-Nachlese, Vorwort S. XI ff. und bei Hering, Die Lehre v. der Predigt I, (Berlin 1897) 233 f.

3) Schenkel hat nur eine Auswahl der römischen Predigten gegeben, und auch diese nach Vorrede VII nicht mit diplomatischer Genauigkeit: R. Rothe's nachgelassene Predigten, I. Bd. Elberfeld 1868.

Männer, welche die Predigt aus der älteren, wesentlich rationalistisch bestimmten Periode hinüberleiten in die moderne, und insofern zu den homiletisch reformatorischen Geistern. Diese seine Stellung, durch welche er neben Schleiermacher, Menken, C. Harms, Theremin, Tholuk u. A. seinen Platz erhält, beruht vor allem auf zwei Momenten, welche sich fast durchweg in der Geschichte der Predigt als reformatorische geltend machen, einmal auf der stärkeren Betonung des Biblischen und dann auf dem Zurücktreten der homiletischen Kunst, d. h. dessen, was man dafür hielt.

Was das Erstere betrifft, so kann es geradezu als der Hauptzweck der Rothe'schen Predigten bezeichnet werden, die Lehre der Bibel ihren Zuhörern vorzutragen und sie für dieselbe zu gewinnen, sie Zeitmeinungen gegenüber zu verteidigen, in ihrer Wahrheit zu beweisen, sie als die Krone aller Weisheit, als die einzig wirkliche und einzig befriedigende Gottesoffenbarung aufzuzeigen. Was die Bibel vorträgt, ist wahr, da mag alle Welt widersprechen, damit muß man seine eigenen Anschauungen in Einklang setzen, es mag den natürlichen Verstand noch so hart ankommen.

Von diesem Centralpunkt aus erklären sich eine Reihe von Eigentümlichkeiten der Rothe'schen Predigt aus dieser Periode. Zunächst eine starke Lehrhaftigkeit, die begreiflicherweise sowohl das Pathos zurückhält als auch eine eigentlich rednerische Kraftentwickelung nicht recht aufkommen läßt[1]). In diesem Bestreben, die Bibel und nichts als die Bibel zur Geltung kommen zu lassen — welches freilich durch die Gebundenheit des Predigers an die alten Perikopen einigermaßen beeinträchtigt wird — hat Rothe eine entschiedene Verwandtschaft mit Menken, nur daß er doch nicht so rein-objektiv darlegend verfährt wie dieser, sondern einerseits die eigene Auffassung des Biblischen mehr hervortreten läßt, andrerseits dem Streben, den Bibelinhalt auch zum subjektiven Eigenthum der Zuhörer, als Einsicht und Impuls, zu machen, breiteren Raum gewährt.

Rothe handhabt schon in seinen jungen Jahren die Bibel virtuos, er schöpft aus dem Vollen. Eine Fülle von Anklängen ruft das Text-

1) In einem Briefe von 1827 (bei Nippold, Lebensbild I, 459 f. bezeichnet es Rothe als eine von ihm gewonnene Einsicht, daß alles wirkliche Erbauen nur ein Erbauen durch Erkenntnis der Wahrheit und auf ihrem Grunde allein sei, nie auf dem Grunde einer augenblicklichen Erregung und subjektiven Empfindung, und preist sich glücklich, daß er angefangen habe zu lernen, ohne alle échauffements — nicht nur der Beredsamkeit, sondern auch (was viel schwerer zu vermeiden sei) der Empfindung zu predigen.

wort in ihm wach, eine Masse von Belegstellen und Beweisen aus andern Partien der heiligen Schrift strömt ihm zu, eine geistvolle, manchmal kühne, meist leichte, aber mitunter auch gesuchte Kombination dieser Stellen ist ihm eigen. Die Bibellehre ist für ihn ein Ganzes geworden, und aus diesem Ganzen heraus empfängt alles Einzelne sein Licht. Was sich ihm als entschieden biblisch festgestellt hat, das muß betont, das muß gepredigt werden, wenn es auch fern liegt (wie die Lehre von den Engeln, XXXIX)[1]), oder unbequem erscheint (wie die Lehre von der Nähe der Wiederkunft, XLVI), oder zum Widerspruch reizt (wie die, stark betonte, Lehre vom Teufel: XII. 224. 287. 293. 295). Irgend welche kritische Bedenken oder Zweifel sind ihm ganz fremd. So peinlich genau er sich gelegentlich um den Sinn und die Uebersetzung des einzelnen Wortes (S. 188) oder die Feststellung der einzelnen Begriffe bemüht, so unbefangen benutzt er noch das Komma Johanneum (XXXVII). Wundergeschichten werden zwar in Beziehung auf ihre Thatsächlichkeit niemals betont, aber auch nicht im Mindesten angezweifelt. Eine harmonistische Exegese, z. B. Hereintragung des 4. Evangeliums in die Auslegung der Synoptiker, ist die selbstverständliche Konsequenz dieses Standpunktes. So geschickt und geistvoll derselbe auch gehandhabt wird, so bleibt doch einerseits eine gewisse Künstlichkeit dabei nicht aus — sie ist unvermeidlich — andrerseits wirkt das Verfahren öfter ermüdend. Die Bibelworte drängen einander, die Bibelbeweise häufen sich; der Zweck, dem Zuhörer ich möchte sagen eine Art biblischer Dogmatik und Ethik beizubringen, scheitert an seiner rednerischen Unrealisierbarkeit. Hier tritt die Schwäche von Rothe's homiletischer Position zu Tage, angesichts deren man seine gelegentlichen Klagen über Mangel an homiletischen Gaben wenigstens begreiflich finden kann.

Ein großer Vorzug dieses biblischen Lehrens ist übrigens ein Zurücktreten des dogmatischen Elementes in Rothe's Predigten. Das Dogma wird niemals genannt, oder berührt, selbst da kaum, wo es (wie beim Trinitatisfeste, in V 37) nahegelegen hätte, noch weniger giebt es eine Verpflichtung, es in irgend einer Form zu glauben. Es ist verschlungen von der Bibellehre und deshalb verschwunden, so fest es auch für den Prediger steht, namentlich das christologische (vgl. 163: „der menschgewordene Gott, Jesus Christus", der nach 255 sogar nur „sogenannte Brüder" hat), es spielt keine Rolle, weder materiell noch formell. Ebensowenig ist von der Kirche die Rede, auch nicht bei Gedankengängen, die zu ihrer Erwähnung auffordern (so bei XL); höchstens daß die äußer-

1) Die römischen Ziffern bezeichnen die Predigtnummern, die arabischen die Seitenzahl.

lichen Kirchen einmal (230) als eine Art von Hindernis für das Kommen zu Christus oder gar (237) als Orte genannt werden, da man leicht Christum am Wenigsten finde. Das hängt nun natürlich mit dem Pietismus zusammen, den der junge Prediger vom Wittenberger Seminar nach Rom mitgebracht hatte. Er bildet im allgemeinen den Hintergrund der dort gehaltenen Predigten, tritt manchmal (z. B. bei VI. 291. XXXII) stark hervor, trotzdem seine Gefahren nicht verkannt werden (48) und macht, soviel ich sehen kann, erst in den allerletzten Predigten einer freieren Anschauung Platz, wo etwa (427) vom Christen verlangt wird, daß er „eine gemeinverständliche Erscheinung in der Welt", ein natürlicher, durchsichtiger, in Aller Augen liebenswürdiger Mensch sein solle, oder (249 f.) die Polemik sich einmal gegen die kehrt, welche eine unnatürliche, steife und selbstgemachte Frömmigkeit und ein gesetzliches Wesen zur Schau tragen. Im Uebrigen ist mehrfach Gegenstand der Polemik die natürliche Religion, der Rationalismus, die Tugendprediger, die Freigeister und modernen Sadducäer und die Pharisäer unsrer Tage mit ihrer Schulweisheit, die nichts wissen wollen von dem hohenpriesterlichen Amte Christi, überhaupt das Christentum um seinen eigentlichen Kern bringen, aber auch nicht im Stande sind, die Menschen aus ihrem Sündenschlafe zu wecken (74. 89. 181. 354 f. 363 u. ö.). Ablehnend wie dieser Strömung gegenüber verhält sich der junge Prediger natürlich auch zur „Welt". Sie ist ihm seinem biblischen Standpunkt entsprechend, im Ganzen etwas dem Christentum Entgegengesetztes und Feindseliges und wird nach Art des johanneischen Evangeliums von ihm beurteilt: man muß sie bekämpfen (wie ihren Fürsten, den Teufel) oder verachten. Daß sie auch Gegenstand der Christenarbeit, Schauplatz und Mittel des Christenlebens ist, tritt verhältnismäßig sehr wenig hervor; die Details des christlichen Verhaltens in der Welt, also was den Gegenstand praktisch-moralischer Predigt bildet, werden fast nicht besprochen, Weltverhältnisse so gut wie nicht berührt; von Geschichte oder von der Natur ist fast nirgends die Rede; das Alles liegt dem Prediger fern, dessen ganzes Fühlen und Denken sich um das Heil der Menschenseele in Christus mit vollendeter, aber dadurch auch kraftvoller Einseitigkeit bewegt. Ein Gebiet nur ist davon auszunehmen, die Kunst; hatte Rothe doch einige ihrer Jünger zu seinen Füßen, verkehrte er doch mit ihnen in abendlichen Erbauungsversammlungen. Man merkt, daß er sie kennt, und daß er sie berücksichtigt, auf sie einwirken will, indem er überall die Kunst auf die Religion zurückführt und das Streben nach Schönheit unerbittlich auf den Weg religiös-sittlicher Wahrheit weist. Das ist ein seelsorgerlicher Zug an diesen Predigten, der auch sonst

manchmal dadurch sich bemerklich macht, daß sie in ihrem letzten Teil in eine mehr oder weniger genaue Anleitung dazu übergehen, wie man die vorher vor Augen gestellte Wahrheit an sich selbst verwirklichen könne. Sind also diese Predigten im allgemeinen weltabgewandt und insofern nicht praktisch zu nennen, so bildet doch dies ihre praktische Seite, daß in ihnen durchweg auf ein thätiges Christentum, auf die persönliche Realisierung der biblischen Ideale an dem Zuhörer selbst abgehoben wird. Nach dieser Seite, aber auch nur nach dieser, haben sie etwas Andringendes, Bewegliches, ja fast Ergreifendes. Um erwecklich zu sein, fehlt ihnen zu sehr das Pathos; Rothe will das Herz des Zuhörers nicht im Sturm nehmen, er will ihn überzeugen. Aber das ist ihm auch innerste Herzensangelegenheit, hierin ähnelt er Schleiermacher, nur daß er seine schwierigen dialektischen Gedankengänge vermeidet. Er möchte die ihn selbst beseelende und beseligende Ueberzeugung und Erfahrung, daß nur in dem geoffenbarten biblischen Christus, wie er ihn verstand, das Heil der Seele, die Kraft, Harmonie und Schönheit des Lebens und der Friede des Herzens zu finden sei, durchaus auch auf seine Zuhörer übertragen. Der Glaube an ihn und die durch ihn gestiftete Erlösung, die Liebe zu ihm, dem vollendeten Menschen, in dem wir allein Gott sehen können, das Leben in ihm als das einzig lebenswerte (vom jenseitigen Leben ist verhältnismäßig wenig die Rede), das Seligsein durch ihn als der höchste Lebensgenuß und die reichste Lebensvollendung, das ist der Alles beherrschende, ja man kann sagen Alles verzehrende Mittelpunkt von Rothe's Predigten; er tritt überall hervor und überall mit dem ausgesprochenen Zweck, die Zuhörer dazu einzuladen und anzulocken, sie ebenfalls hineinzuversetzen in diese eigene Welt des Predigers, also ihnen dasselbe Heil zuzuführen, in dessen Besitz er sich selbst fröhlich und selig weiß. Denn fröhlich ist diese seine glühende Heilandsliebe, ohne Zweifel und Bedenken, fast sollte man auch meinen ohne Kämpfe — so gewiß sie der Prediger kennt, sie stehen doch nur im Hintergrund — es ist ein glücklich-frommer Christ, der hier redet, und zwar mit dem einzigen Zweck, die, zu denen er redet, ebenso glücklich-fromm zu machen. Das ist nun freilich kein Pietismus mehr, sondern enthält schon den Ansatz zu dessen Ueberwindung. Es ist eine nicht sowohl theologische, als vielmehr durch und durch religiöse Position, selbsterworben und selbständig behauptet, ruhend auf den beiden Pfeilern, dem Glauben an die Bibel einerseits und dem an das Hereingreifen göttlicher, übernatürlicher Mächte in das menschliche Leben andererseits; beide vereinigen sich in Christus, denn er ist Mittelpunkt der Bibel und er ist es zugleich, durch den jener göttliche Einfluß stattfindet.

Biblischer Supranaturalismus: so ließe sich vielleicht der Standpunkt des römischen Predigers Rothe am zutreffendsten bezeichnen, doch in dem Sinne, daß alles Biblische ein von dem frommen Subjekt anzueignendes, und alles Supranaturale ein von ihm erfahrbares ist und beides erst in dieser subjektiven Aneignung seine Wahrheit bewährt und seinen Wert empfängt; also immerhin eine selbständige Annäherung an die Ueberwindung der alten Gegensätze des Supranaturalismus und Rationalismus, die freilich einem Schleiermacher weit vollständiger als unserem jungen Prediger gelungen war. Jedenfalls aber lag in dieser Selbständigkeit seiner durch und durch religiösen Persönlichkeit, in dieser das ganze Wesen des Predigers durchglühenden Heilandsliebe, in dieser straffen Konzentration des ganzen inneren und äußeren Lebens auf den einen Mittelpunkt, in dieser vollendeten Hingabe an das ihm offenbar gewordene Göttliche, in dieser entschlossenen Beugung unter seine Autorität und in dem Ernste, der auch die Zuhörer auf dieselbe Höhe und zu demselben Heil hinzuführen nichts unversucht läßt, die Kraft jener zum großen Teil unscheinbaren Predigten und das Geheimnis der segensvollen Wirkungen, die von ihnen mehrfach bezeugt sind.

Aeußerlich nämlich angesehen enthalten sie sehr wenig Wirkungsvolles und Außergewöhnliches. Aber das ist gerade das andere reformatorische Moment, wodurch Rothe's Stellung als Prediger gekennzeichnet wird. Auch von Schleiermacher's und noch mehr von Menken's Predigten läßt sich dasselbe sagen. Man kann diesen zweiten Punkt, Rothe's homiletische Form- und Sorglosigkeit, vielleicht ebenfalls auf seine Biblicität einerseits und seinen Pietismus andererseits zurückführen. Beide negieren eigentlich die Kunstform der Rede oder verhalten sich doch von Hause aus spröde zu ihr. Die biblisch-göttliche Wahrheit bedarf ihrer nicht und die pietistische Abwendung von allem Weltlichen verschmäht sie. Die genuine homiletische Form dieses Standpunktes ist die Homilie. Allein Rothe hat doch von ihr im strengen Sinne keinen Gebrauch gemacht. Alle seine römischen Predigten haben wenigstens ein Thema, und das ist immer der erste Beweis einer gewissen Selbständigkeit des Predigers und bezeichnet den Anfang einer Kombination eigener Gedankenarbeit mit dem von der Bibel dargebotenen Stoffe. Freilich ist nun das Maß dieser thematischen Selbständigkeit bei Rothe ein sehr verschiedenes. Wir finden eine Masse von Themen, die lediglich Textüberschriften heißen können (wie XXVIII: „Die Darstellung Jesu im Tempel", XLIII: „Das apostolische Wort: Schicket euch in die Zeit", V: „Wie verhält es sich mit der Wiedergeburt?"), also nur ausdrücken, worin der Prediger den Schwerpunkt des Textes

findet. Natürlich muß derselbe bei Wiederkehr derselben Perikope verlegt werden (man vergleiche XVIII mit XXXVIII, wo dem Texte 1. Kor. 10, 6—13 einmal das Thema „Die Versuchungen auf dem Wege des Christen", das andere Mal „Die apostolische Mahnung zum Mißtrauen gegen uns selbst" entnommen wird, oder II mit XXVII), insofern sind Perikopen ja stets eine Aufforderung zu synthetischer Predigtweise. Weiter auf dieser Linie gehen die Themata „Der Streit zwischen Glauben und Tugend auf der Welt" (VIII), wodurch die Perikope vom barmherzigen Samariter in ein sehr eigenartiges Licht gestellt wird, oder „Die Schule des Glaubens an den Heiland" (X), wofür „Die Geschichte vom „Königischen" als Illustration verwendet wird, oder „Der Glaubenskampf Jesu und der Kananiterin" (XXXI), sofern nämlich hier nicht bloß in der letzteren, sondern auch in Jesus selbst ein Glaubenskampf konstatiert und beide auf höchst interessante Weise in Gegensatz zu einander gebracht werden. Derartige Themata entstehen auf dem Wege psychologischer Analyse der biblischen Gestalten und Vorgänge, wobei natürlich die äußere Geschichte nur als Hülle oder Anschauungsbild der inneren verwendet wird und die eigene religiöse Persönlichkeit den Schlüssel zur Erkenntnis der biblischen Charaktere bildet. Nach dieser Seite hin sind diejenigen Predigten besonders interessant, in denen ein Stück aus dem Leben Jesu vorgeführt wird, wie XXVI „Ein Blick in die heilige Kindheit Jesu" (vgl. auch XXVIII), weil hier die psychologische Analyse sich unter der stillschweigenden Herrschaft des christologischen Dogmas vollzieht vermöge einer poetisch-dogmatischen Versetzung des Predigers in das Kindesbewußtsein des gottmenschlichen Jesus: also auch hier ein, überaus feines und sinniges, aber selbständiges Hinausgreifen des Predigers über seine textliche Grundlage. Wieder in anderer Weise führt Rothe, und zwar oft sehr geschickt, die synthetisch-thematische Arbeit an solchen epistolischen Texten durch, welche eine Reihe von Einzelermahnungen unthematisch nebeneinander stellen, wie bei Röm. 12, 7—16 „Der Wandel des Christen im Lichte des Evangeliums" (XI) oder bei Röm. 8, 12—17 „Das Verhältnis des Bekehrten zu Gott" (XVII) oder bei Phil. 1, 3—11 „Die Freuden des Paulus in seinen Banden" (XXI), insofern er für die einzelnen Sätze eine sie umschließende Einheit findet oder (wie bei XXXVIII und XLIII) eines dieser einzelnen Worte zum beherrschenden Mittelpunkte des Ganzen frei erhebt. Den höchsten Grad von Selbständigkeit seinem Texte gegenüber dürfte der Prediger da erreicht haben, wo ihm derselbe entweder stillschweigender- oder ausgesprochenerweise zum Bild, Gleichnis oder Spiegel eines inneren Vorgangs wird, der an und für sich in ihm gar nicht enthalten ist und

auch äußerlich gar nicht mit ihm zusammenhängt. So verwendet Rothe die Geschichte von der Hochzeit von Kana (II) als ein „Gleichnis des menschlichen Lebens" und gewinnt so das Thema „Jesus der wahre Freudengeber"; die Speisungsgeschichte wird ihm (VI) zum „Spiegel", welcher „den Trost des verlassenen Kirchleins Christi" zeigt, die Auferweckung des Jünglings von Nain zeigt „in einem freundlichen und ergreifenden Bilde" „Christum unsern Tröster in dem Thränenthal unseres irdischen Lebens" (XXXIII). Ich bin außerstande zu sagen, ob Rothe die allegorische Methode hier mit Bewußtsein angewendet hat oder nur einer ja uralten und auch ganz berechtigten[1]) homiletischen Tradition und Gewöhnung gefolgt ist; jedenfalls hat er die Allegorie geschmackvoll, fein und sinnig gehandhabt, aber ebenso gewiß hat er in diesem Falle nicht gepredigt, was im Texte stand. Und so sehen wir ihn denn von vornherein auf einer Bahn, die ihn in ihrem Fortgang zu der wahren Predigtform, der analytisch-synthetischen hinführen mußte.

Bei „Predigtform" pflegt man in erster Reihe an die sogenannten Dispositionen zu denken. Gerade daran nun zeigt sich am augenfälligsten, wie wenig Wert unser Rothe auf homiletische Kunst legt. Sind schon seine Themata durchweg einfach und kunstlos formuliert, ohne allen Aufputz und jene zudringlichen Schnörkel, durch welche der Prediger seine falschberühmte Kunst ins helle Licht zu setzen pflegt, so gilt dies noch in weit höherem Maße von seinen Dispositionen. Er hat solche, — nur in einer Nummer der veröffentlichten römischen Predigten nicht, in XXV —, er giebt sie auch überall an (einmal sogar mit dem altertümlichen Namen „Doppelter Auftritt" 325): auch in dieser Beziehung ist die Homilie überwunden. Aber wie einfach und kunstlos sind nun diese Dispositionen! In den meisten Fällen gehen sie über die Angabe ganz einfacher Gesichtspunkte, unter denen das Thema betrachtet werden soll, nicht hinaus, seien diese nun durch die Analyse des Textes dargeboten oder von außen her, etwa aus der einfachen Kategorientafel der Logik, herangebracht. Für das erstere ist die (XVIII) Predigt über 1. Kor. 10, 6—13 ein klassisches Beispiel: es sind fünf „Versuchungen auf dem Wege des Christen", die Rothe aus dem Texte gewinnt. Drei Teile erwachsen ihm aus Röm. 8, 12—17 (XVII): Das Verhältnis des Bekehrten zu Gott ist ihm 1. das des Schuldners, 2. des Kindes, 3. des Erben. Die „Freuden des Paulus in seinen Banden" (XXI über Phil. 1, 3—11) sind ihm Freuden 1. der Dankbarkeit, 2. der Hoffnung, 3. der Liebe. Sehr schön gestaltet sich diese Art von Disposition in der (XIII) über-

1) Vgl. mein Handbuch der geistl. Beredsamkeit (Stuttgart 1885) S. 482 ff.

haupt vortrefflichen Predigt über 1. Kor. 13; sie ist ächt- und gut-analytisch-synthetisch: die Liebe ist das eine Notwendige, sofern wir nur durch sie 1. für Gott, 2. für die Welt einen Wert erhalten und 3. in eine wirkliche Beziehung mit dem Ewigen kommen. Einmal nur findet sich eine etwas kunstvolle, man könnte sagen emblematische Disposition: Die Geschichte vom Königischen (X) zeigt die Schule des Glaubens an den Heiland als 1. Vorschule, 2. Elementarschule, 3. Hochschule. Was die zweite Art der Dispositionsgewinnung betrifft, so ist sie hinreichend charakterisiert durch Beispiele wie das der (V) Predigt über die Wiedergeburt: ihre Beschaffenheit, Notwendigkeit und Art und Weise, oder der (XXVII) über das erste Zeichen Jesu: seine Veranlassung, Beschaffenheit, Wirkung. Rothe zeigt sich in diesem Punkte, und das ist formell fast das Wichtigste für einen angehenden Prediger, frei von aller homiletischen Manier.

Ja, wir müssen sogar behaupten: die einfachsten Hauptregeln der Einteilung, die eigentlich schon von der Logik an die Hand gegeben werden, hat Rothe nicht immer befolgt, wohl eher weil er sie verschmäht, als weil er sie übersehen hätte. Oder lassen sich folgende Einteilungen anders beurteilen: Die Passionszeit eine Zeit des geistlichen Wachstums für den Christen: 1. Natur und Beschaffenheit des Wachstums, 2. wiefern die Passionszeit ihm günstig ist (XIV); Christus der Tröster im Thränenthal: 1. das irdische Leben ein Thränenthal, 2. Christus der Tröster in demselben (XXXIII)? Derart findet sich aber nicht weniges. Eine gewisse Zurücksetzung der Form hinter die Interessen des Inhalts läßt sich dabei nicht verkennen. Man vergleiche auch die sehr locker gefügten Dispositionen von XVI, XIX, XXIII, XXIV, XXXVII. Auffallend ist demgegenüber die, übrigens nur selten hervortretende Neigung, auch die Unterdispositionen innerhalb der einzelnen Teile durch ein „erstens, zweitens" hervortreten zu lassen (384. 390. 395). Im Allgemeinen aber denkt unser Prediger in diesem Punkte offenbar wie Schleiermacher: er erkennt das Unwichtige dieses sonst so bevorzugten Punktes und zieht es, geleitet sowohl von seinem Geschmack wie von seiner Bescheidenheit, vor, dem Zuhörer den Predigtinhalt fühlbar werden zu lassen, anstatt ihm seine homiletische Kunstfertigkeit durch „schöne" Dispositionen unter die Augen zu rücken. Daß aber trotz dieser Kunstlosigkeit, ja Formlosigkeit der Dispositionsangabe eine strenge innerliche Disposition herrscht, die weiß was sie will, und auch klar, sauber und durchsichtig ihre Absichten durchführt, braucht für einen auch nur oberflächlichen Leser Rothe'scher Predigten nicht erst gesagt zu werden.

Wie wenig der junge Rothe auf rednerische Kunst Wert legt,

sieht man ferner sehr gut an der Art seines „Schlusses". Derselbe ist meist ganz kurz, etwa bestehend aus einem Wunsche, vielfach abgebrochen, dies sogar ausgesprochenermaßen: „ich breche ab" ist eine häufig wiederkehrende Schlußformel, recht ein Zeichen davon, daß ihm auf künstlerische Abrundung des Ganzen, auf harmonisches Ausklingen des Themas, oder auf ein zielstrebiges Abschließen des Gesamteindrucks durch einen letzten Anlauf nichts ankam. Eine Ausnahme nur ist mir aufgefallen: bei der (XXVI) Predigt über Luk. 2, 41—52 erreicht der Schluß mit der, unerwarteten, Frage, ob dieser Jesusknabe nicht auch in unsern Augen Gnade gefunden habe, „das Ziel" der Betrachtung und wirkt dadurch packend. Aber derartiges findet sich sonst nicht.

Und hier ist denn der Punkt, wo wir erkennen müssen, was der jugendliche Rothe nicht war: er war kein Redner — ich meine das Wort im guten Sinne. Die Art etwa Theremins oder C. Harms' geht ihm, wenigstens in diesen Jahren, fast ganz ab. Ob er die Gesetze der Redekunst nicht studiert hatte oder ob er ihre Anwendung auf die Predigt absichtlich verschmähte, weiß ich nicht zu sagen, doch vermute ich eher das Letztere[1]). Nicht als ob ihm das Talent dazu gefehlt hätte. Namentlich seine Einleitungen bezeugen, daß er wohl im Stande war, etwa durch Schürzung eines Knotens oder durch Erregung des praktischen Interesses oder der Herzensanteilnahme die Zuhörer auf denjenigen Stand zu setzen, wo sie von dem Vorhaben des Redners hingenommen, seinem Worte nun mit gespannter Aufmerksamkeit bis zu Ende folgen, um zuletzt, entzückt durch die Harmonie des Gebotenen, innerlich befreit durch die glücklich gefundene Lösung und auf die Höhe gehoben durch die kunstvoll durchgeführte Steigerung, ihm von ganzem Herzen Beifall zu spenden und zu danken. Allein das bleiben bei Rothe nur Anläufe, an ihrer Durchführung hindert ihn dann sein Bestreben die Bibel zu erklären, das eben mit rednerischem Zweck sich kaum vereinigen läßt. Für eine der wenigen Predigten dieser Periode, in denen ihm solche Vereinigung gelungen ist, halte ich die vorhin schon gerühmte (XIII) über 1. Kor. 13. Hier wird eben die Empfindung Meisterin über die lehrhafte Tendenz, und die Schönheit feiert ihren Triumph zugleich mit der Wahrheit.

Wenn man von jeher und mit Recht auch die Sprache zu dem gerechnet hat, woran sich der rednerische Charakter eines Menschen auszuweisen habe, so ist das Talent zu letzterem auch in diesem Punkte

1) In der späteren Encyklopädie (S. 151) wenigstens verlangt Rothe das Studium der antiken Beredsamkeit ebenso bestimmt von dem Prediger, als er dieselbe als Norm für die christlich gottesdienstliche Rede ablehnt.

unserm Prediger zwar nicht abzusprechen, aber die Anwendung desselben äußerst selten zu konstatieren. Zur rednerischen Ausdrucksweise gehört vor allem das Populäre: Rothe konnte populär sprechen und schreiben. Ich verweise hier auf den Anfang des 1. Teils der (XIX) Predigt über die Gaben des heiligen Geistes (179 u. 180), wo das „ihr wisset, daß ihr seid Heiden gewesen und hingegangen zu den stummen Götzen, wie ihr geführt wurdet" in lauter kurzen, schlagenden, fest an einander gefügten und in ihrem Zusammenhang durchaus überführenden Sätzen meisterhaft dargelegt wird. Halten wir damit noch den Anfang der (XLIII) Predigt über das „Schicket euch in die Zeit" zusammen, so wird dort (421 f.) der empörende und gemeine Sinn, den diesem Wort die Welt gewöhnlich unterlegt, sowie der „glimpflicher klingende", den sie ebenfalls darin findet, als ein dem Apostel fremder in so kraftvoller Weise, in einem Ton der sittlichen Entrüstung und Verachtung entfaltet, und diese Auseinandersetzung so geschickt zugespitzt auf das „und wenn du endlich gar ein Christ sein willst — um des Himmels willen — so sei nur ein recht lauer Christ", daß man unwillkürlich von diesen Worten, auch wenn man sie nur liest, gepackt wird, also die Wirkung einer rednerischen Gewalt empfindet und keines weiteren Beweises dafür bedarf, daß der Prediger im Besitze einer solchen war.

Allein derartige Stellen habe ich nicht viele gefunden. Im Allgemeinen überwiegt der ruhig-lehrhafte Stil, der sich jedoch da zu einer gewissen Höhe und Bewegtheit erhebt, wo die Empfindung des Redners ihm besonderes Leben und höhere Wärme einflößt, wie z. B. bei jener mehrfach angeführten (XIII) Predigt über 1. Kor. 13. Das Hauptaugenmerk Rothe's, was die Ausdrucksweise betrifft, scheint mir die einleuchtende, überführende Klarheit gewesen zu sein. Die Schönheit der Sprache erstrebt er nicht besonders, er nimmt sie nur und verwendet sie, wie und wo sie ihm ungesucht kommt. Die Kraft aber, das Zündende, das genus grande ist ihm am Wenigsten eigen, weder zum Rühren, noch zum Fortreißen. Bilder, Gleichnisse, Tropen habe ich nicht bei ihm gefunden, ebensowenig Beispiele, Erzählungen oder rednerische Figuren, und auch hier glaube ich eher an ein Verschmähen als ein Nichtkennen. Härten des Ausdrucks scheut er nicht; so begegnen zuweilen schon hier die, nachher in der Ethik so viel angewandten, Infinitive, die mit allen möglichen Bestimmungen beladen sind, wie (326) „ein ihm (dem Tode) mit unaufhaltsamer Schnelligkeit Entgegeneilen". Rothe wollte nur durch den Gedanken selbst wirken, nicht durch den Schmuck seiner sprachlichen Hülle, auch hierin Schleiermacher ähnlich. Seine Predigt ist auch in Beziehung auf die Sprache weder etwas kunstvoll oder gar künstlich Ge-

machtes, noch auch, besonders in dieser ersten Periode, etwas durch rednerische Uebung sich Gestaltendes, sondern sie ist von der Konzeption bis zur sprachlichen Form der schlichte Ausdruck seiner schlichten, bescheidenen aber herzlichen Persönlichkeit: einfach und wahr, das ist ihr Schmuck und darin besteht ihre Kraft.

Man tritt in eine neue Welt, wenn man nach der Lektüre des ersten Predigtbandes sich zu den wenigen[1]) Predigten aus der Wittenberger Zeit wendet. Die Schranken sind gefallen, die homiletische Kraft Rothe's hebt mächtig ihre Flügel. Was diesen Umschwung hervorgerufen hat, läßt sich nur vermuten. Mir scheint, daß es neben der ihm durch seinen jetzigen Beruf aufgetragenen Beschäftigung mit wissenschaftlichen Problemen einer- und mit der Geschichte der Predigt[2]) andererseits vor allem die größere Seltenheit des homiletischen Auftretens war, was ihm solchen Aufschwung verlieh. Erklärt er doch selbst, daß das häufige Predigen gegen seine individuelle Natur gehe[3]). Wie dem aber auch sein mag, jedenfalls erscheint er in den Wittenberger Predigten als ein Andrer und Größerer.

Da ist vor allem nicht mehr jenes ängstliche Kleben am Bibelwort und diese ermüdende Häufung biblischer Beweisstellen. Vielmehr strömen seine Gedanken in eigener, originaler Form frei und leicht und bewegt dahin, wenn auch stets aus der Schrift geschöpft und auf sie gegründet, so doch durchaus seine Gedanken in freier Gestalt und durch ihren inneren Zusammenhang bedingter Verknüpfung. Das Analytische tritt zurück, freilich ohne zu verschwinden. Man kann dabei absehen von den beiden Reformationspredigten VI b und XII, in denen auf den Text (Ps. 46) so gut wie gar keine Rücksicht genommen wird, weil es sich eben hier um ein Fest handelt, das vermöge seines kirchengeschichtlichen Ursprungs naturgemäß an einem biblischen und besonders alttestamentlichen Texte keine besonderen Anhaltepunkte findet. Dagegen ist doch charakteristisch, daß (in XIX) aus der Perikope von der Auferweckung des Lazarus nur der eine Vers Joh. 11, 40 herausgegriffen wird, um das Thema zu begründen „Der Christ sieht die Herrlichkeit Gottes".

1) Es kommen hier nur die ersten 19 Predigten des II. Bandes in Betracht, da die XX (fälschlich hat der Druck XXI) die Predigt des ersten Universitätsgottesdienstes in Heidelberg ist.

2) Rothe hatte am Wittenberger Seminar außer über die Geschichte des christlichen Lebens auch über die Geschichte der Kanzelberedsamkeit Vorlesungen zu halten, welche mit Proben aus den verschiedenen Zeiten und Gebieten derselben verbunden wurden. Wie sehr diese Arbeit auf die eigene Predigt befruchtend einwirkt, hat der Verfasser an sich selbst erfahren.

3) Bei Nippold Lebensbild II, 263.

Nur ein rein-analytisches Thema findet sich (in X) „Das Zeugnis des römischen Hauptmanns für den sterbenden Erlöser", allein auch dieses dient synthetischem Zwecke, sofern es nur die historische Grundlage für den Eindruck abgiebt, den der Tod Jesu auf uns heutige Beschauer machen soll. Auch die Dispositionen sind — noch ebenso einfach wie früher, aber jetzt — durchaus synthetisch gehalten, also aus dem Thema, nicht aus dem Text abgeleitet. Wie sich damit treueste und feinste Textbenutzung einigen kann, lassen die (XI) Predigt über die Passionsstimmung des Christen, deren einzelne Züge vortrefflich aus Röm. 5, 1—10 entwickelt werden, und die schöne Antrittspredigt (I) über die heilige Demut des Herrn[1]) (Phil. 2, 5—11) gut erkennen. Es handelt sich nicht um ein Zurücktreten, sondern um eine freiere Beherrschung und Behandlung des biblischen Elements. Hieher dürfte auch die — sehr weitgehende, aber auch sehr schöne — vergeistigende, symbolisch-allegorische Art zu ziehen sein, in der die biblischen Wunder verwertet, eben dadurch aber als solche hinter die Geisteswunder, die wir Alle erleben, zurückgestellt werden (vgl. III, V, VIII, X, XII). Die harmonistische Auffassung der Bibel ist dieselbe geblieben, und Eintragungen, die der kritische Blick als willkürliche empfindet, fehlen nicht, allein sie scheinen mir nicht mehr so künstlich-gezwungen und so aufdringlich zu sein wie in der ersten Periode.

Das hängt nun aber offenbar damit zusammen, daß der Predigtzweck ein einigermaßen andrer geworden ist und wohl werden mußte, infolge des selteneren und meist kasuell bedingten Auftretens: die Belehrung tritt in den Hintergrund, der Apell an das Gefühl und den Willen hat die Oberhand. Die Zuhörer zu einer (religiösen) Stimmung zu erheben, oder zu einem (religiös-sittlichen) Entschluß zu begeistern, das setzt sich jetzt der Prediger zur Aufgabe. Und diese Aufgabe bedarf zu ihrer Lösung anderer Mittel als sie Rothe in seiner ersten Periode gekannt oder gebilligt hatte. Wir treten damit in das spezifisch-rednerische Gebiet ein und sehen den Prediger hier ein sehr bedeutendes Geschick an den Tag legen und eine sehr respektable Macht entfalten. Es ist ein wahrhaft rednerisches Ringen mit dem Zuhörer, wodurch ihm Rothe in III zum Bewußtsein bringt, „daß die Pfingstgeschichte auch unter uns sich noch immer wiederhole"; schon die Einleitung spannt das Interesse auf dies paradoxe Thema hin, und immer wieder werden dann im Laufe der Predigt neue Einwürfe angeführt und widerlegt, bis der Redner schließlich auch den letzten siegreich zurück-

1) Ueber den Eindruck derselben siehe bei Nippold Lebensbild I, 539.

geschlagen hat. Hier, wie sonst auch, erinnert der Wittenberger Rothe entschieden an den mächtigen Berliner Kanzelredner Theremin. Mit diesem Durchbruch des rednerischen Elementes aber ist dann auch die Anwendung früher verschmähter rednerischer Mittel gegeben. Wir sehen Rothe nun den Dialog meisterhaft handhaben (22, 23), wir sehen (in VIb) Anklage und Verteidigung in Beziehung auf die Wirkungen der Reformation in lebendigem Wechselgespräch einander begegnen, wir beobachten (in X) eine ebenso feine als überzeugende Dialektik bei dem Nachweis, daß das Hauptmannsbekenntnis unter dem Kreuze „dieser ist ein frommer Mensch gewesen" notwendig zu dem andern „dieser ist Gottes Sohn gewesen" hinführe. Jetzt treten auch lebendige, anschauliche und äußerst wirkungsvolle Schilderungen auf, sei es der Naturschönheit (V: das liebliche Nain), sei es geschichtlicher Begebenheiten wie des Palmeneinzugs (IV, 35 f.), sei es endlich psychologischer Zustände und Vorgänge (dies fast überall, besonders aber in VII), wobei ebenso der Reichtum und die Frische der Phantasie des Predigers, wie die Kraft anschaulicher Plastik zur Bewunderung herausfordert: Poesie und Redekunst haben sich jetzt der Predigt Rothe's vermählt.

Alle diese formellen Vorzüge würde sich nun aber die Predigt Rothe's nicht haben aneignen können, wenn nicht sein geistiger Horizont ein anderer, größerer, freierer geworden wäre. Jetzt ist die Fessel des Pietismus gesprengt[1]). Vor allem hat der Prediger zur „Welt" ein positives Verhältnis gewonnen: in Christus erscheint sie schön, denn sie ist die Stätte, auf der sich das Reich Gottes verwirklichen soll; das „liebliche Nain" ist doch kein Jammerthal (V), mitten in der Welt läßt sich Gott allein dienen (VII) und für den Himmel leben (XV). Die Scheidung ist nicht mehr eine äußerliche, sondern eine innerliche. Die religiös-sittliche Gesinnung des Christen äußert sich nicht mehr in einer besonderen, ihn von Andern unterscheidenden Lebensgestaltung, sondern sie steht unter dem Zeichen der Schönheit wie die Christi selbst (V), sein Leben soll sich zum sittlichen Kunstwerk ausgestalten, und erhält so erst Einheit und Wahrheit (XIII). Der gewöhnlich-irdische Beruf und die gewöhnlich-irdischen Verhältnisse und Beziehungen bilden das Material zum Bau des Gottesreiches; deshalb wird auch das Sittliche jetzt stark betont und sorgfältig berücksichtigt (IX), und der natürliche Eindruck, den der Tod Jesu hervorruft, nicht die dogmatische Vorstellung davon, ist es, mit der der Redner (in XIV) operiert. Selbstverständlich ergiebt sich

1) Ich muß hier Schenkel widersprechen, welcher in der Vorrede zum I. Predigtband S. V anzunehmen scheint, daß dies schon durchweg in den römischen Predigten der Fall gewesen sei (s. oben S. 46).

daraus die Anerkennung einer reichen Mannigfaltigkeit in den Formen der Frömmigkeit und einer großen Freiheit in ihrer Anwendung (VI, 68). Alle diese Gedanken sind gut evangelische; sie kommen denn auch meistens am Reformationsfeste zur Aussprache und finden hier eine freie und wahrhaft große Darstellung, die sich mit den Jahren immer steigert, bis zuletzt (XII) der Segen der Kirchenverbesserung nicht bloß in der Gewißheit der Sündenvergebung, sondern auch in der Versöhnung unsrer Frömmigkeit mit dem Leben und in der Vereinbarung unsres Glaubens mit unbeschränkt fortschreitender Geistesbildung gefunden wird[1]). Hat Rothe gerade bei solchen Festen Anlaß gehabt, sich des Wertes der Kirche bewußt zu werden, und hat er dem auch mannigfach Ausdruck gegeben, so fehlt doch in diesen Wittenberger Predigten auch die Anschauung von der Kirche nicht, welche er systematisch zuerst in den „Anfängen" und dann in der Ethik darlegte: am Ende der VI. Predigt wird sie geradezu entwickelt, wie auch seine Gedanken über den Kultus (s. oben S. 23) in der VII (S. 80) ihren Ausdruck finden.

Hinter alldem aber steht nach wie vor die tiefreligiöse, von innigster Heilandsliebe durchdrungene, auch mit der Bibel in vollstem Einklang lebende Persönlichkeit, als die letzte Quelle aller ausgesprochenen Gedanken, als der letzte Ausgangspunkt aller rednerischen Bemühungen, als das letzte Maß aller Gedanken- und Sprachschönheiten, die diese Predigten in so reichem Maße enthalten. Sie giebt jetzt, weit mehr als früher, dem ganzen ihr eigenes Gepräge, sie hat sich zum rednerischen Charakter entwickelt.

Uebrigens bieten ein willkommenes Seitenstück zu den wenigen Wittenberger Predigten die in dem intimeren Kreis der Seminaristen gehaltenen Abendandachten über die Pastoralbriefe, den 1. Johannesbrief, die Bergpredigt, die Geschichte Jesu und andere Texte[2]). Diese „Entwürfe" sind mit vollem Recht seinerzeit sehr beifällig aufgenommen worden. Sie lassen uns tief hineinsehen einerseits in die innerste Seele Rothe's andrerseits in seine Art der homiletischen Schriftbehandlung. Auslegungen des Bibelworts sind sie nicht; der Redner steht mit seinem Zwecke über demselben, er gebraucht es, er wendet es an. Freilich ein im engeren Sinne des Wortes rednerischer Zweck waltet hier nicht ob, wohl aber ein pastoraler, die Erweckung für die spezifischen Eigenschaften und Anforderungen des evangelischen Predigtamtes, die Anleitung und Beratung in Beziehung auf die Mittel und Wege sie zu erwerben und

1) Diese Predigt tritt dann unter den Heidelberger Predigten als XXII, in nur wenig veränderter Gestalt nochmals auf.

2) Herausgegeben von Palmié, 2 Bde, Wittenberg 1876/77.

zu bewahren. Aber eben dieser Zweck wird vor allem durch eine tiefeindringende Erschließung des Schriftwortes erreicht, vorab bei den Pastoralbriefen, während im Uebrigen das Maß des Anschlusses an den Text ein ziemlich verschiedenes ist. Dadurch nun entsteht eine geradezu erstaunliche Fülle der mannigfaltigsten und fruchtbarsten Gedanken, in deren Gewinnung sich Rothe gerade hier als ein wahrer Meister erweist. Und wie sorgfältig werden diese Gedanken in ihre Teile zerlegt, nach allen Seiten hin gewendet, in alle ihre Nuancen verfolgt und wie säuberlich und übersichtlich der Ertrag dieser Arbeit gebucht und auseinandergelegt! Daran läßt sich für praktische Schriftbehandlung außerordentlich viel lernen, vor allem dies, daß nur, wer das Schriftwort in und an der eigenen Seele empfindet und erlebt, im Stande ist, seinen reichen Inhalt anderen zu erschließen. Hier ists der Seelsorger, der redet, zu künftigen Seelsorgern redet: und die Kraft seiner Rede besteht darin, daß er alle die Nöte, Kämpfe, Schwierigkeiten, Demütigungen, aber auch alles Große und Schöne selbst erfahren hat, wovon er zu den Kandidaten des Pfarramtes spricht. So gehören diese Entwürfe ebenso zu dem Kapitel, welches Rothe als Seelsorger, wie zu dem, das ihn als Prediger behandelt.

Als nun diese Persönlichkeit in die neue Heidelberger Umgebung hineintrat mit dem Auftrag, in dem ins Leben gerufenen Universitätsgottesdienste[1]) das Evangelium zu predigen, stellte sich ihr eine neue rednerische Aufgabe. Rothe hat sie klar erkannt und kräftig angefaßt. Seine Frömmigkeit war nicht die der Heidelberger Kreise, in die er eintrat. Abgesehen von einer verhältnismäßig doch geringen Anzahl Pietisten herrschte in Heidelberg offenbar ein Rationalismus, der ja recht ehrenwert und auch keineswegs unchristlich, aber ziemlich oberflächlich und unkräftig war. Die badische Agende und der Katechismus von 1836 dürfen wohl als Dokumente dafür angeführt werden. So sah sich denn Rothe die Aufgabe gestellt, diesen flachen Rationalismus zu vertiefen, ihn zu einem christlicheren Christentum hinzuführen, zu dem, das er selbst als seines Lebens Kern und Stern besaß und schätzte. Ich finde das zwar nirgends so von ihm ausgesprochen[2]), allein aus den meisten in diese Periode gehörenden Predigten[3]) scheint es sich mir als Hintergrund der

1) Am Sonntag Jubilate, den 6. Mai 1838 ist der erste Universitätsgottesdienst in der Peterskirche gehalten worden.

2) Jedoch s. Rothes Klage über „die große Interesselosigkeit in den Gemeinden und bei den Geistlichen" bei Nippold, Lebensbild II, 99 ff.

3) Es kommen hier in Betracht: im zweiten, von Schenkel edierten Band Nr. XXI bis XXXIV und die von Rothe selbst in den Druck gegebenen Nr. I—III (ebenda S. 249—298), sodann in Hübbes Nachlese Nr. I—XXII, wovon Nr. I

Situation zu ergeben. Leicht war diese rednerische Aufgabe gewiß nicht; ob sie einigermaßen gelang, hing ganz von der Art ab, wie sie angefaßt wurde.

Wie wenig hätte es z. B. gefruchtet, wenn der Redner mit der Autorität der Kirche oder der Verbindlichkeit des Dogmas gekommen wäre, wie wenig auch, wenn er die Heidelberger durch ein gewaltiges Pathos an ihrer Gefühlsseite hätte packen wollen! Unserem Redner lag beides, wie wir wissen, ganz fern. Statt mit der Kirche und ihrem Dogma kam er vielmehr lediglich mit seinem Herrn Christus und statt am Gefühl suchte er seine Zuhörer an ihrem Verstand und an ihrer moralischen Ehre zu fassen.

Nicht als ob er dem Dogma, soweit es für ihn Gültigkeit hatte, irgend etwas vergeben hätte oder, sich akkommodierend, zurückgetreten wäre von der dogmatischen Position, die er selbst einnahm. Sein Standpunkt ist ein durchaus positiver, insbesondere in christologischer Beziehung. In Christus ist Gott Mensch geworden (Sch. 167), in ihm schauen wir Gott unmittelbar an, Christus ist „der wahre Mensch und der wahre Gott" (H. 138, Sch. 217). Allein er ist nun weit entfernt, diese dogmatische Seite an seinem Christusglauben irgendwie herauszukehren. Im Gegenteil gilt es, um Gewißheit in Ansehung Jesu zu erhalten, die religiöse Stellung zu ihm von dem Lehrbegriff über ihn sorgfältig zu unterscheiden, den Glauben an Jesus nicht durch Hervorkehrung der Dogmatik schwer zu machen; denn nach der letzteren Seite hin kann die Gewißheit kaum, nach der ersteren muß sie errungen werden (Sch. 211 f.). Die Erscheinung Jesu ist als geschichtliche, ohne irgend eine dogmatische Voraussetzung, zu betrachten (wobei übrigens der Schwerpunkt auf das Johannesevangelium fällt). Die Formeln, mit denen die Kirche sie in Begriffen zu beschreiben versucht hat, sind eher ein Hindernis, als eine Förderung für das Verständnis der Bedeutung des Erlösers (H. 147 f.). Nehmen wir die christliche Weltanschauung nur „in ihrer ungekünstelten Einfalt auf, ohne viele dogmatische Verbrämungen" (H. 152)! Das Leben Jesu muß nur recht menschlich betrachtet werden „d. h. mit recht menschlichen Augen und nach seiner menschlichen Seite (wobei man freilich „in das Auge des Verstandes die ganze Seele legen muß" H. 51), so kann es nicht fehlen, daß uns das Göttliche daran hell entgegenleuchte" (H. 88). Wer die Heiligkeit an dem Charakter Jesu erfaßt hat, der muß ihn auch als eine neue Schöpfung Gottes, als Gottes Sohn, also in seiner göttlichen Würde begreifen.

mir in Beziehung auf ihren Rothe'schen Ursprung sehr verdächtig ist; ich bezeichne diese drei Gruppen mit Sch. R. H.

Die Wunder, die er thut, machen dabei nicht viel aus, sofern sie in Israel nichts Unerhörtes waren und er selbst wenig Wert auf sie legt (H. 149). Dieser Christus, wie er auf Erden gewandelt und nach seinem irdischen Ausgang zur Rechten des Vaters erhöht worden ist, so daß er jetzt mit unbeschränkter, Himmel und Erde umspannender Gewalt durch seinen hl. Geist in der Christenheit als geschichtliche Macht wirkt, dieser lebendige, persönliche Herr Christus ist im Grunde das, was man Christentum nennt (R. 252). Diese Gleichung sollen die Heidelberger vollziehen lernen, diesen Christus sollen sie sehen, annehmbar finden, bewundern, lieben lernen. Damit ist alles gewonnen; denn wer ihn sich im Glauben aneignet, sich ihm hingiebt in Liebe und Gehorsam, der hat das Heil für Zeit und Ewigkeit; der Vollkommene und „unzerstörbar Glückliche" macht auch seine Jünger glücklich (H. 28); denn ihm nachzufolgen ist Seligkeit (H. 143), wie umgekehrt ohne ihn das Leben nicht lebenswert erschiene (H. 145).

Ebenso wie mit dem christologischen Dogma steht es auch mit den sonstigen großen „geheimnisvollen Lehren des Christentums", der Trinität, der Versöhnung, Gnadenwirkung und Wiedergeburt (Sch. XXI.). Sie stehen dem Redner durchaus fest, aber man muß bei ihnen ihre Grundlage oder ihren Grundstoff d. h. die religöse Grunderfahrung, von der sie herstammen, unterscheiden von der gedankenmäßigen Fassung, die diese im Dogma erhält. In letzterer Rücksicht muß die Kirche volle Denkfreiheit gewähren, gerade der Glaube muß das fordern. Ein wirkliches lebendiges Christentum wird dann freilich vor diesen geheimnisvollen Lehren nicht mehr zurückschrecken.

Die Wahrheit des biblischen Wortes ist nach wie vor für Rothe unbedingte Voraussetzung. Die Existenz der Engel und ihre Freude über einen reuigen Sünder „ist Thatsache; denn das versichert uns der, welcher als Augenzeuge davon reden konnte" (Sch. 234). Nirgends wird am Bibelwort gerüttelt, es ist „ein Felsengrund" (H. 145); auch zweifelhafte Texte (wie Luk. 9, 55) werden unbedenklich benützt (H. XVII.). Wenn (1. Joh. 3, 10) die Menschen in Kinder Gottes und des Teufels eingeteilt werden, so hat das Wort Gottes natürlich recht wie immer, trotz all unserer Bedenken (H. 7). Sehr viele der Heidelberger Predigten sind der Auflösung von Schwierigkeiten gewidmet, welche für die Zuhörer in Bibelworten vorliegen. Den Sinn solcher Worte festzustellen, sie auf ihre Wahrheit hin zu prüfen und ihre praktische Tragweite sorgfältig abzustecken, ist ein Hauptbemühen des Predigers (z. B. bei H. XIII.). Die biblische Redensart allein genügt ihm nirgends. Etwaige Zweifel müssen kühn ins Auge gefaßt und mit energischer Offenherzigkeit wider-

legt werden, es darf kein Zwiespalt sein zwischen dem Glauben des Herzens und dem Denken des Verstandes (H. 88). Allein demgegenüber ist doch bemerkenswert, einmal daß Rothe in dieser Periode nur ganz kurze Texte hat, in einer Auswahl, welche geeignet erschien, die ihm persönlich wichtigen Punkte ins rechte Licht zu stellen, also die Biblicität der römischen Periode ganz aufgegeben ist, ferner daß niemals der Versuch gemacht wird, etwas dadurch als wahr zu erweisen oder gar als verpflichtenden Glaubenssatz hinzustellen, daß die Bibel es lehrt — vielmehr wird (H. 145) deutlich ausgesprochen, daß zu der biblischen Argumentation jedenfalls die „aus der Natur der Sache selbst" hinzuzutreten habe — und endlich, daß wenigstens an einer Stelle (H. 138) in dem Textwort 1. Joh. 4, 20, das die Nächstenliebe für leichter als die Gottesliebe erklärt, dies auf einen bloßen Anschein zurückgeführt wird, weil Rothe selbst beide für gleich schwer oder gleich leicht zu halten sich in seinem Denken genötigt sieht.

Daß Rothes Anschauungen in Betreff der Welt, des Gottesreichs, der Kirche (vgl. H. XXIII) dieselben geblieben sind wie in der Wittenberger Periode, ja jetzt sogar gefestigter erscheinen und deutlicher heraustreten, sei nur nebenbei bemerkt. Man fühlt es diesen Predigten wohl ab, daß sie der Zeit der Entstehung der Ethik angehören.

Indem nun Rothe ganz darauf verzichtet, die Autorität der Kirche, des Dogmas, ja selbst der Bibel für seinen Zweck geltend zu machen, ein Ansturm auf das Gefühl aber ihm jetzt noch ebenso fern liegt als früher, sieht er sich auf den Weg des Denkens und auf die Mittel des Verstandes gewiesen, um ihn zu erreichen. Auch diese Heidelberger Predigten sind wieder vorwiegend lehrhaft gehalten, es sind — mehr sogar als die Wittenberger — Gedankenpredigten. Freilich ist Rothe von einem schulmäßigen, systematischen Lehren weitentfernt; vielmehr lehrt er anschaulich, es kommt ihm vor allem darauf an, das Bild Jesu Christi, so wie er es sieht, lebendig vor die Augen zu stellen, damit es durch seine Schönheit anziehe, durch seine heilige Größe Bewunderung, durch seine unendliche Milde Vertrauen erwecke. Dies zu thun wird er nicht müde; das ist eigentlich der Kern aller seiner Predigten. Es sollen sich dadurch die Vorstellungen von dem Erlöser reinigen, erweitern, vertiefen, er soll groß werden vor den Augen und in der Seele seiner Zuhörer. Unklare Vorstellungen, mangelhafte Einsichten in Sachen des Heils bedingen ihm auch eine falsche Stellung zu ihnen (H. VII). Wer sich nun dafür nicht interessieren wollte, würde sich ein sehr wenig ehrenvolles Zeugnis ausstellen (H. 55), sein Gemüt ist nicht auf Hohes, Edles gerichtet und es wäre keine Ehre für den

menschlichen Verstand, sich in diese einzigartige Erscheinung Christi nicht finden zu können. Er muß von seinen eigenen Prämissen aus sich die Rothe'schen christologischen Schlußfolgerungen gefallen lassen, nicht die kirchliche, sondern die „eigene Dogmatik" muß ihn das lehren, sofern sie nur noch die rationalistischen Positionen der Unsterblichkeit, der göttlichen Natur des Menschengeschlechts und der Heiligkeit Jesu festhält (Sch. 209). Und ebenso müssen alle praktischen Folgerungen daraus, die Nachfolge Christi, die Demut, die Liebe zu Gott und den Brüdern einem warmen, kraftvollen Gemüte, einem tüchtigen, auf Großes gerichteten Charakter als etwas Edles, Hohes, Erstrebenswertes erscheinen, als das, worin erst der Adel des wirklich Menschlichen zu Tage kommt.

So tritt also Rothe in einen rednerischen Kampf mit seinen Zuhörern ein, der sich ganz wesentlich um die Person Christi dreht und so geführt wird, daß aus den zugestandenen Voraussetzungen der Hörer eben dasjenige ihnen andemonstriert wird, was sie verwerfen wollen [1]). Den Höhepunkt dieses Kampfes zeigen die beiden von Rothe selbst herausgegebenen Predigten über den lebendigen Christus, die ich (nebst der ersten von ihm selbst herausgegebenen über Mtth. 10, 34) überhaupt mit zu den vollendetsten homiletischen Produkten Rothes zähle. Aber gerade an ihnen läßt sich sehen, wie Rothe den Kampf führte. Vor allem durchaus ehrlich, ohne rednerische Finten. Er bedarf dessen nicht, der Gedanke, die Wahrheit genügt ihm. Damit hängt die Ruhe und Sicherheit zusammen, die umso bemerkenswerter ist, als die dialektische Arbeit für ihn ja nicht kalte Verstandessache, sondern persönlichste Herzensangelegenheit war: das religiöse Pathos wirkt gerade als verhaltenes ganz besonders kräftig. Und wie weitherzig ist dieser fromme Dialektiker, wie entgegenkommend, wie voll von Verständnis, von Anerkennung und Liebe für die Gegner, wie gut versteht er ihre Zweifel, ihre nüchternen Bedenken zu würdigen, wie warm ihnen nachzufühlen, wenn sie ihm nicht sofort nachzugeben vermögen, wie schont er ihre Schwächen und wie bescheiden macht er sich bei aller Bestimmtheit ihnen gegenüber geltend! Wahrhaftig, wer durch die Macht des Gedankens nicht überwältigt wurde, konnte versucht sein, um seines freundlichen, herzlich-ernsten Wesens willen dem Redner zu glauben. Jedenfalls war es schwer, sich dieser Dialektik zu entziehen, und Mancher, der diese Predigten gehört oder gelesen hat, mag doch inne geworden sein, daß es um ein solches Christentum ein anderes und größeres Ding sei, als um seine eigene laue, nüchterne, wenn auch noch so aufgeklärte Anschauung.

1) Anspielungen auf eine pietistisch-engherzige Auffassung des Christentums und Zurückweisung derselben kommen vor, sind aber äußerst selten.

Selten wirklich mag schärfster Verstand und frömmste Mystik einen so innigen Bund geschlossen haben und durch eine gerade in ihrer Einfachheit und Klarheit so wirksame Ausdrucksweise vertreten gewesen sein.

Letztere darf wohl als die auch in der mündlichen Predigt von Rothe angewandte betrachtet werden, obwohl diese beiden Predigten erst geraume Zeit nach ihrer Haltung niedergeschrieben sind. Andernfalls ließe sich über die Sprache Rothes in dieser Periode überhaupt nichts aussagen, da die allermeisten Predigten nur in mehr oder weniger skizzenhaften Entwürfen, einige auch in Nachschriften vorliegen. Jedenfalls darf man behaupten, daß der Anlauf, den Rothe in Wittenberg zu einer mehr ausgeschmückten Redeweise und zur Anwendung einiger rednerischer Mittel genommen hatte, jetzt wieder aufgegeben ist. Er steckte offenbar zu tief in seiner spekulativen Arbeit, als daß er im Stande gewesen wäre, sich auf das andere Gebiet zu begeben. Auch abgesehen von der gerade bei akademischen Predigten naheliegenden Absicht, Schwierigkeiten, sei es des Bibelwortes, sei es der christlichen Weltanschauung, denkend aufzulösen, merkt man einigen Predigten geradezu den Professor an; so ist z. B. Sch. XXXII fast ein apologetischer Vortrag über die Unsterblichkeit zu nennen. Die Bibelsprache ist fast ganz verschwunden. An keine Perikopen gebunden, wählt sich Rothe kurze Texte, nimmt auch aus ihnen in der Regel nur einen Hauptgedanken heraus, um diesen zu einem selbständigen Thema zu formulieren, das dann ganz synthetisch durchgeführt wird. Auch wo fünf (Sch. XXV) oder vier (H. XVII) Teile auftreten, sind diese keineswegs aus dem Texte geschöpft. Die Sorglosigkeit in Betreff der Disposition hat sich womöglich noch gesteigert; sehr oft begnügt sich Rothe damit, im ersten Teil den Sinn des Satzes festzustellen, oder seine Wahrheit zu beweisen, um im zweiten, meist viel kürzeren nur „einige Folgerungen" für den Hörer daran zu knüpfen, welche sich, besonders wenn der erste der Schilderung des Erlösers gewidmet ist, fast nur wie ein Anhang ausnehmen (z. B. H. XX und XV).

So muß man denn sagen, daß der homiletisch-rednerische Charakter Rothes in dieser Periode sich stark, aber einseitig entwickelt hat. Wenn er Eindruck gemacht und Erfolge erzielt hat — und daran läßt sich nicht zweifeln — so sind diese, wie mir scheint, nur zu einem Teil Rothes homiletischer Kunst zuzuschreiben. Zum anderen Teil kommen sie sicher auf Rechnung seiner Persönlichkeit. Diese in ihrer Schlichtheit, Einfalt und herzlichen Freundlichkeit, durchdrungen von einer Religiosität, die einerseits so warm, andererseits so ganz und gar natürlich und ungekünstelt war, erfüllt von Gedanken, deren Größe sich auf-

drängen mußte, auch wenn sie nicht immer ganz erfaßt und angeeignet werden konnten, beseelt nur von dem einen Wunsch, ihren Herrn Christus, in dem ihr eigenes Glück und ihre Größe ruhte, auch den Hörern in die Seele zu pflanzen, um auch sie glücklich und groß zu machen, frei von allen Rücksichten und Bedenklichkeiten, weil stark durch einen Glauben, der in ihr selbst zu freundlichster und bescheidenster, aber ebendeshalb wirkungsvollster Erscheinung kam: sie vor allem hat die Herzen gewonnen und mußte sie gewinnen.

Man kann nicht behaupten, daß die Bonner Predigten [1]) einen wesentlich anderen Charakter aufwiesen als die Heidelberger. Vor allem nicht in formeller Hinsicht. Auch hier haben wir die meist kurzen Texten entnommenen Themen, die sich jedoch manchmal mit jenen einfach decken (XXIV, XXX, XXXVI, H. XXIII), ferner die ganz einfachen, mitunter nicht gerade mustergiltig gefaßten (z. B. XXIV) Dispositionen, deren Gleichmäßigkeit bei zusammenhängender Lektüre ans Eintönige grenzt [2]), die Abwesenheit aller rednerischen Kunst- und Schmuckmittel mit Ausnahme der, für dialektische Entwickelung freilich unentbehrlichen, rednerischen Frage, sowie einer bemerkenswerten Kunst der Schilderung, namentlich psychischer Zustände. Rothes Sprache auf der Kanzel lernen wir hier eigentlich zum ersten Male kennen, sofern diese Predigten durch stenographische Abschriften des Herausgebers erhalten sind. Sie ist nicht volkstümlich im gewöhnlichen Sinne, mitunter sogar hoch und schwer zu nennen, überall aber edel, klar, durchsichtig und beweglich, an Stellen, da das Herz spricht, überaus warm, innig und ergreifend, aber niemals sentimental und frei von aller Phrase. In den von ihm selbst zum Druck beförderten Predigten treten alle diese Vorzüge noch deutlicher hervor. Dafür verschwindet hier einer, der der mündlichen Rede eigen gewesen sein muß, eine gewisse Drastik in der Wahl der Ausdrücke und Wendungen, die direkt aus der weltlich-natürlichen Lebenssphäre genommen sind, übrigens besonders zur Verwendung kommen, wo Einwendungen von Gegnern der christlichen Welt- und Lebensanschauung vorgeführt werden. Solche Wendungen geben der Predigt dann doch einen Anflug von Popularität und zwar, wie das bei einer akademischen Gemeinde naheliegt, besonders durch den Gebrauch von gerade in diesen Kreisen ganz eingebürgerten Fremdwörtern, der nicht selten ist. Auch

1) Außer dem von J. Bleek herausgegebenen III. Bande der nachgelassenen Predigten kommen nur noch die XXIII. Predigt bei Hübbe und die Bonner Abschiedspredigt im II. Bande S. 299 ff. in Betracht.

2) Nur die Bonner Abschiedspredigt macht davon eine Ausnahme, sofern sie eine sehr kunstvolle und schöne, analytisch-synthetische Disposition enthält.

in dieser Richtung darf man Rothe sorglos nennen (man denke nur im Gegensatze dazu an Schleiermachers peinliche Sorgfalt), aber er ist dabei glücklich und für seine Kreise wirksam. Man darf übrigens nicht übersehen, daß er die Gestaltung der Predigtsprache dem Augenblick überließ, jedenfalls den Ausdruck nicht vorher schriftlich festlegte; wird seine Sprache dadurch bewegter und unmittelbarer, so doch nicht in gleichem Maße abgerundet. Auch sonst ist diese freie Produktion auf der Kanzel in ihren Folgen zu bemerken: nicht allein, daß der erste Teil gegenüber dem zweiten meist unverhältnismäßig lang ausfällt, sondern mitunter reicht in der Ausführung die Zeit nicht zur Bewältigung der vorgesteckten Aufgabe hin und es muß etwa der letzte Teil aufs nächste Mal verschoben, also zum Gegenstand einer neuen Predigt gemacht werden, was bei einer zweiwöchentlichen Pause immerhin seine Bedenken hat, so geschickt auch der Prediger jedesmal den Zusammenhang herzustellen weiß (vgl. XI und XII, XLV und III, auch den Schluß von XXVIII S. 200).

Natürlich übt auch der Umstand auf die Predigten dieser Periode einen nicht unbedeutenden Einfluß aus, daß in Bonn die Situation nicht die gleiche war, wie wir sie als die Voraussetzung der Heidelberger Predigten kennen gelernt haben. Im Gegenteil: es lassen manche Bekämpfungen eines bloßen Verstandesglaubens (XI, XII), manche an die Adresse der „Gläubigen" gerichtete kräftige Warnungen (z. B. in XXXVI) und eine gewisse Furcht des Predigers vor einem allzu schnellfertigen, mit dem bloßen Annehmen von kirchlichen Formeln sich begnügenden Christentum (z. B. S. 128) darauf schließen, daß Rothe es hier mit dem entgegengesetzten Thatbestande zu thun gehabt habe. Allein die Punkte, an denen dies hervortritt, sind doch zu wenig zahlreich, als daß daraus weittragende Schlüsse gezogen werden dürften. Auch kommt dagegen die wesentliche Gleichheit akademischer Gemeinden in Betracht: da wird ein Prediger stets Veranlassung zur Apologie einer- und zu lehrhaft beweisender Auseinandersetzung andrerseits haben. Zudem läßt sich an Rothes Bonner Predigten nicht verkennen, daß inzwischen doch die kritischen Bedenken gegen Christus, Bibel und Christentum eine ungleich größere Energie als in der Heidelberger Zeit gewonnen haben. Unser Prediger berücksichtigt sie jetzt doch öfter und etwas gründlicher als früher, obwohl er ihnen gegenüber stets den frohen Muth behält, daß sie alle dem Herrn Christus nichts anhaben, sondern höchstens nur die menschliche Lehre von ihm über den Haufen werfen können, und in letzter Linie zu seiner und der Wahrheit Verherrlichung dienen müssen (vgl. 24. 129. 328).

Also aus seiner apologetischen Haltung tritt Rothe auch in der

Bonner Zeit im Allgemeinen nicht heraus. Das Bibelwort, insbesondere sofern es paradox ist und Schwierigkeiten enthält, wird immer noch gegen ganze Kategorien von solchen, die seine Wahrheit leugnen oder mißverstehen, verteidigt, der Glaube an Christus als den allein-genügenden Erlöser, mit dem persönlicher Umgang möglich und nötig und bei dem Heil und Frieden zu finden ist, wird immer noch gegen solche, die dies als Schwärmerei, Idiosynkrasie, „Schwachheit" (161) abweisen oder verspotten, in Schutz genommen. Und dies geschieht immer noch in wesentlich lehrhafter Weise (höchstens Festpredigten machen davon eine Ausnahme, vgl. XXIV, XLVII), indem in der Einleitung eben diese Schwierigkeit zum Bewußtsein gebracht, an ihre Lösung das Interesse geknüpft und sie oft so sehr zum Zweck gemacht wird, daß darüber das Praktische, auch wo es nicht überflüssig wäre, verkürzt wird (z. B. XV, XXVIII). Dialektik ist die wesentliche Form auch der Bonner Predigten, davon kommt Rothe offenbar nicht mehr los.

Immerhin macht sich die Veränderung seiner Lage, wie mir scheint, insofern einigermaßen in seinen Bonner Predigten fühlbar, als er nicht mehr so ausschließlich wie in Heidelberg auf die richtige Vorstellung von Christus abhebt. Wohl ist dieser Christus noch überall der lebendige Ausgangs- und Mittelpunkt alles dessen, was er sagt, allein es kommen doch jetzt Predigten vor, deren Themata mit der Christologie nicht direkt zusammenhängen. Da wird (XIV) Anleitung zur Selbstprüfung gegeben oder es werden Sittenregeln wie Matth. 7, 12 und 7, 1, zum Gegenstand gemacht (XXII, XXXII), oder die Predigt ist der Erklärung dunkler oder unverstandener Worte, die mit Christus nicht in näherem Zusammenhang stehen, gewidmet (XXXIII, XXXIV, XXXVI), wobei der Prediger auch so schwierigen Themen nicht aus dem Wege geht, wie dem Begriff „Himmel" (VIII) oder der (mehr noch aus der Vernunft als durch Autorität der Bibel bewiesenen) Existenz eines Reiches böser Geister (XVII). Insofern kann man die Bonner Predigten materiell interessanter nennen als die Heidelberger, sie sind mannigfaltiger.

Bewundernswert aber ist Rothe in dieser Mannigfaltigkeit wie vorher in der Einseitigkeit. Wie gründlich und wie verständlich zugleich weiß er so einfache Begriffe wie „Frucht", „Baum" „gut" in Matth. 7, 16—20 (XIV) zu erklären, wie tief versteht er ein so triviales Wort wie Matth. 7, 12 (XXII) zu erfassen und mit dem Kerne christlicher Ueberzeugung zu verknüpfen, wie eingehend wird die Sittenregel Matth. 7, 1 in Beziehung auf ihre Berechtigung wie ihre Notwendigkeit untersucht (XXXII), wie fein wird der nächste und engste Sinn von Phil. 4, 5, wonach sich das Wort auf die Parusie Christi bezieht, mit dem weitesten

und größten, wonach es die allgegenwärtige Nähe Gottes bedeutet, verknüpft (XXXVIII)! Allerdings Eines darf man bei diesen Auslegungen Rothes nicht suchen: Anleitung zu historischem Verständnis des Bibelworts. Auch wo dieser Zweck nicht ausdrücklich abgewiesen (wie in XX, 127), sondern anscheinend darauf eingegangen wird, ist es doch überall der praktisch-religiöse, niemals der ausschließend historische Gesichtspunkt, unter dessen Beleuchtung das Wort von vornherein auftritt. Wird die Auslegung dadurch manchmal etwas gezwungen, so ist die Anwendung dafür dann um so feiner und tiefer (vgl. dafür z. B. XXVI). Immerhin dürfte hier der Punkt liegen, wo eine heutige, kritisch gestimmte Seele sich am Wenigsten von Rothes Predigten befriedigt fühlen wird. Für uns hat die historische Betrachtung der Bibel eben weit mehr Macht gewonnen, die praktische Behandlung darf nicht in sie hineingeschoben, sondern muß an sie angeknüpft werden.

Mit um so unbedingterer Zustimmung und Freude dagegen wird man auch heute noch alle diejenigen Partien der Bonner Predigten lesen, welche der Schilderung von Seelenzuständen und -Vorgängen, insbesondere der Darstellung des religiös-psychologischen Innenlebens gewidmet sind. Hierin ist Rothe Meister. Man sehe z. B., wie klar und bestimmt, aber auch wie mild und schonend über den Glauben und die damit zusammenhängenden Zustände der Leichtgläubigkeit, Schwergläubigkeit und Glaubenswilligkeit gehandelt wird (VI), man lese die gewaltig ernsten Worte über die Sünde und wie daraus der Inhalt des Wortes „Sündenvergebung" abgeleitet wird (XVIII, 115 f.), man höre, wie innig Rothe zu reden weiß über den Zustand der Gottesnähe (279), wie wunderbar er die Schönheit des Todes und auch wieder seinen Ernst und Schrecken schildert (XIX), und man wird die bedeutende homiletische Wirkung, die von ihm ausgieng, begreifen. Und dabei kommt ihm so vortrefflich zu Statten, daß er nicht bloß weiß, aus Erfahrung weiß, wie es einem frommen, durch Christus beseligten Menschen zu Mute ist, sondern ebenso gut auch die widerstrebenden Empfindungen, Gedanken, Zweifel, Neigungen und Gewohnheiten des modernen, gewöhnlich-weltlichen Menschen kennt. Gerade letztere trifft er mit porträtähnlicher Treue, und zwar keineswegs um sie einfach zurückzuweisen, sondern stets so, daß sie in dem Maße ihrer Berechtigung anerkannt, in dem Maß, als sie Wahrheit haben, gelten gelassen werden. Und das ist denn der Zusammenhang, in dem hier das berühmte „unbewußte Christentum" Erwähnung und Anerkennung findet (199, 363). Das Reich Christi denkt sich Rothe größer als eine beschränkte Kirchlichkeit es vermag, Christus kommt ja fortwährend in der Welt und

Geschichte, während das Dogma von ihm abbröckelt (276 f.), und nicht dieses etwa bloß, sondern „die Lehre Jesu" selbst muß nach seinem eigenen Zeugnis (Joh. 16, 12—15) vervollkommnet werden (XLI), was freilich mit den Bestrebungen, ihn herabzuziehen, zu zerstückeln, seiner geheimnisvollen Hoheit und seiner absoluten Herrscherstellung zu berauben, niemals identifiziert werden darf (302 f.). Denn auf der anderen Seite: sein Wort vergeht nicht, auch wenn Himmel und Erde vergehen (XIII), es ist das allein bleibende und deshalb auch allein bindende, trotz aller Bedenken, die wir dagegen haben. Und wohl uns, daß es so mit ihm steht; denn hier haben wir nun einen festen Punkt: ist doch er mit seiner Arbeit bis aufs Blut und in den Tod „allein der Bürge für uns, daß Geist Wahrheit ist, daß der Glaube an geistige Zwecke keine Schwärmerei ist", daß diese geistigen Zwecke „keine Kindermährlein sind" (105). Hiermit ist der Punkt mit voller Sicherheit getroffen, wo der Glaube an Christus mit der Wahrheitserkenntnis und der Wissenschaft zusammenhängt, hier ist der rechte Boden geschaffen für einen akademischen Gottesdienst, und es erscheint vollkommen begründet, was Rothe so oft beim Beginn oder Schluß des Semesters ausspricht, daß die gläubige Hinwendung zu Jesus auch für die Förderung im wissenschaftlichen Beruf das einzig wirksame Mittel sei.

Was aber Rothe in diesem akademischen Gottesdienste, der freilich zugleich auch Gottesdienst der Gemeinde war, seinen Zuhörern gewesen ist, wie er dabei seine Aufgabe aufgefaßt und zu lösen versucht hat, das hat er in seiner Bonner Abschiedspredigt auf ergreifende Weise und in mustergiltiger Form ausgesprochen: wie er aufgetreten ist als einfältig-demütiger Bote des Zeugnisses Gottes von Thatsachen, die sich dem Menschen innerlich als wahr und heilschaffend erweisen, nicht von Schullehren, die der Vergänglichkeit ausgesetzt sind, — daß er nichts habe predigen wollen als Christum, den Gekreuzigten und Auferstandenen, nicht eine Lehre über ihn oder über seinen Tod — und daß er es gethan habe in Schwachheit und Furcht, nicht vor den Gegensätzen, mit denen das bei ihm selbst von Zweifeln niemals berührte Evangelium zu kämpfen hat, sondern vor dem Zurückbleiben des Wortes hinter dem, was es ausdrücken soll, hinter der vollendeten Klarheit, mit der ihm das heilige Bild Jesu in der eigenen Seele stand, hinter der felsenfesten Gewißheit, daß in ihm allein Heil sei, hinter der glühenden Liebe, mit der er selbst, der Prediger, es umfaßt hielt. Rothe hat in dieser wundervollen Predigt sein eigenes Bild so vollständig getroffen, daß man Jeden, der sich von ihm als Prediger eine konkrete Vorstellung machen will, nur auf sie verweisen kann.

Und fügt denn nun endlich die zweite Heidelberger Periode neue Züge zu diesem Bilde hinzu? Diese Frage läßt sich in Beziehung auf die vier von Hübbe publizierten Predigten aus dieser Zeit[1]) unbedingt mit Nein beantworten, nicht ebenso jedoch wie mir scheint in Betreff der von ihm selbst in Druck gegebenen[2]). Mich dünkt, der Prediger Rothe ist hier noch größer, weil noch freier geworden. Seine religiöse Position hat er durchaus festgehalten: nicht nur das Bekenntnis zu Jesus lautet jetzt (349—51) womöglich noch inniger als früher, sondern auch das Festhalten an der Thatsache der Auferstehung Jesu, seiner sinnlichen Manifestation vor den Jüngern wird mit voller Energie ausgesprochen (339. 345). Allein auf der andern Seite tritt die Freiheit in Beziehung auf das Kirchliche stärker als früher hervor. Es sind ja keine neuen Gedanken, denen wir da begegnen, aber so scharf ist von ihm doch früher niemals die kirchliche Formel über Jesus von seiner geschichtlichen Person, seine „Titulatur" von seinem sittlichen Charakter unterschieden (324 f.), so bestimmt früher niemals geleugnet worden, daß die Stellung des Einzelnen zum Lehrbekenntnis ein Gradmesser seiner persönlichen christlichen Frömmigkeit sei (364 f.), so scharf, fast kann man sagen hart, ist früher niemals ausgesprochen worden, daß Jesus sich innerlich geschieden fühlt von den „Gläubigen", die „nur an seine Titel und Würden, an seine hohe Protektion im Himmel und an die schönen Geschenke glauben, die er bei sich führt" (326). Das kirchliche Bekenntnis erscheint jetzt als etwas, das aufrichtige moderne Christen sich eigentlich gar nicht mehr aneignen können, weil es nicht zu ihrem sonstigen Denken paßt, weil sie das Christentum jetzt besser verstehen (360)[3]). Deshalb nur wird es vielen so gar schwer, an Christus zu glauben, weil die Kirche ihnen keinen Schlüssel zu seinem Verständnis bietet. Daher ist denn ein gut Teil der heute Ungläubigen nicht nur schonend zu beurteilen, sondern man muß geradezu Glauben bei ihnen voraussetzen und kann ihn bei ihnen finden, ächten Glauben, nur eben nicht den kirchlichen; dies „unbewußte Christentum" (327) müßte nur zum bewußten erhoben, aber es darf nicht in einen Topf mit dem Unglauben geworfen werden, der allerdings ebenfalls reichlich vorhanden ist, aber nicht in höherem Grade verdammenswert als „die wahrhaft

1) Nachlese No. XXIV bis XXVII; die letzte dieser Predigten hat sehr starke Aehnlichkeit mit der undatierten XXXIV im 3. Bde.

2) Bd. II, S. 313—366.

3) Vgl. dazu den Brief an Bunsen von 1855 bei Nippold, Lebensbild II, 448, worin auch die Forderung eines „undogmatischen Christus" gegenüber dem „Christus der Theologen" auftritt.

heidnische Klugheit" derer, die, den Glauben an Christum als bloßes Mittel für fremdartige, politische Zwecke benützend, künstlich und polizeilich die Massen zu ihm zurückführen wollen (323). So redete Rothe 1857 über „den Kampf zwischen Glauben und Unglauben an Jesum in den Herzen der Kinder unsrer Zeit" und seine Rede machte, wie Ohrenzeugen noch heute bekunden, einen gewaltigen Eindruck. Es waren ja wiegesagt im Vergleich zu früher nicht neue Gedanken, aber es war ein neuer Ton, der sie stärker zur Geltung brachte und mächtiger hinaustrug in die Welt des unbewußten Christentums, so daß sie laut aufhorchte; denn solchen Ton hatte sie von der Kanzel bisher nicht vernommen. Es ist sehr zu beklagen, daß Rothe in dieser zweiten Heidelberger Periode sich nur noch ausnahmsweise und selten mit dem Predigen befaßte, er würde sonst, das läßt sich auf Grund der wenigen soeben charakterisierten, übrigens ebenso formell vollendeten als inhaltlich gedankenreichen Predigten behaupten, einer unsrer wirkungsvollsten modernen Prediger geworden sein. So aber steht er mehr als ein Prophet der modernen Predigt da, der zwar das Programm derselben aufrollt, aber seine Ausführung im Einzelnen dem kommenden Geschlechte überläßt.

3. Lehre, Seelsorge und Mission.

Mit der Predigt hängt die Lehre zum Mindesten nach Rothes Auffassung, enge zusammen. Im letzten Paragraphen des aus dem Jahre 1835 stammenden Kollegienheftes seiner „Geschichte der Predigt"[1]) hat Rothe dies als einen Notstand charakterisiert, der darauf beruhe, daß die Predigt, anstatt wie es ihrem Wesen entspreche religiöses Kunstwerk im Rahmen der gemeinsamen kultischen Anbetung zu sein, dermalen die Lehre übernehmen müsse, was ihres Amtes nicht sei und nicht sein könne, sondern eigentlich dem katechetischen Unterricht zufalle. Erst nach einer Reform der Liturgie und nach einer „völligen Umgestaltung und größeren Ausdehnung" dieses Unterrichts lasse sich darin Wandel schaffen. Was die Liturgie betrifft, so dürften hier jene früheren, von Rothe nachmals bei Seite gestellten Anschauungen wirksam sein, von denen oben (S 34) die Rede war. Worin aber die völlige Umgestaltung und größere Ausdehnung des katechetischen Unterrichts zu bestehen und wie man sie sich zu denken habe, darüber fehlt uns eine nähere Ausführung von Rothes Hand, da die kurzen, lediglich übersichtlichen Erörterungen in der Encyklopädie[2]) keinen Aufschluß geben,

1) Herausg. von A. Trümpelmann, Bremen 1881, § 114, S. 482.
2) Encyklopädie S. 153—155.

der Inhalt der Rothe'schen Vorlesung über Katechetik aber nicht zugänglich gemacht ist[1]).

Bei seinem zweiten Aufenthalt in Baden hatte Rothe Gelegenheit, sowohl an der Schaffung wie an der allmählichen Außerkurssetzung des Ullmann'schen Unionskatechismus teilzunehmen. Aus den gedruckten Verhandlungen der sich damit beschäftigenden badischen Generalsynoden von 1855 und 1867 läßt sich jedoch nur soviel entnehmen, daß er[2]) 1855 vergeblich gegen die Aufnahme der Lehre vom „Amt der Schlüssel" in den Katechismus protestiert hat, immerhin ein sprechendes Zeugnis dafür, daß er gerade die weitgehendsten und bedenklichsten Tendenzen des damaligen Kirchenregiments nicht zu teilen vermochte. Gegen die nachherige Umwandlung dieses selben Katechismus in ein Spruchbuch scheint er keine Bedenken getragen zu haben. Und das ist auch ganz in Einklang mit denjenigen Aeußerungen über die Lehre, welche wir den „Vorträgen und Abhandlungen" entnehmen.

Die Lehre, so wird dort ausgeführt, bedarf einer gründlichen Umgestaltung, wenn anders die Kirche ihrer Stellung als Volkskirche und ihrer Aufgabe als Ueberlieferungsmittel der christlichen Offenbarung gerecht werden will. Die Forderungen, die Rothe nach dieser Richtung stellt, dürften sich auf drei Punkte zurückführen lassen. Zum ersten nämlich hat eine Volkskirche sich einen weiten Horizont zu stecken, sie kann es nicht auf Uniformität der religiösen Vorstellungen abheben wollen. Sofern diese sich im Dogma vollziehen, liegt darin der Verzicht auf eine dogmatisierende Form des Unterrichts, „denn in ihr ist eine religiöse Einigung eines ganzen Volkes jetzt schlechterdings nicht mehr möglich"[3]). Daraus ist der Schluß zu ziehen, daß Rothe die Aufgabe der Katechese wesentlich als eine geschichtliche faßte, womit natürlich das Biblische ebenfalls aufgenommen ist. Als Ueberlieferungsmittel der christlichen Offenbarung, so führt Rothe an andrer Stelle aus[4]), hat die Kirche die Akten über sie, das heißt einmal die Urkunden derselben, also die h. Schrift, und dann die bisherigen Versuche, aus diesen Akten die richtige Erkenntnis zu gewinnen, zu überliefern; letztere liegen vor in den Bekenntnissen. Also kann die Kirche diese nicht abthun, sie sind

1) Es gilt von diesem Hefte und, wie sogleich hinzugefügt werden mag, auch von dem über Pastorallehre das oben S. 42, 3 über die Homiletik Gesagte. Nur von dem historischen Teil der Katechetik hat uns Nippold, Lebensbild II, 71—73 wenigstens ein skizzenhaftes Bild gegeben, das aber jedenfalls die ungemeine Gründlichkeit erkennen läßt, mit der Rothe dieses Gebiet behandelt hat.

2) Die Generalsynode der ev. Kirche im Großh. Baden vom Jahr 1855 nach amtlicher Darstellung. (Karlsruhe 1856) S. 332—334.

3) Vorträge 2c. S. 20. 4) A. a. O. S. 58 f.

ihr ein Heiligtum, an dessen Stelle sie nichts Neues setzen kann; aber sie sind nicht „Glaubens- und Lehrnorm" und die Pietät gegen sie darf nicht dazu verleiten, sie dem Volke als Joch aufzuerlegen, was in der gegenwärtigen Geschichtsperiode der christlichen Menschheit nur zum Schaden des Glaubens ausschlagen könnte.

Hier haben wir ein Programm moderner Katechetik, das nur die Konsequenz früherer, uns bekannter Anschauungen Rothes ist: die Aufgabe ist nicht Einprägung von Dogmen, sondern Einführung in biblisches und geschichtliches Verständnis, aus dem dann freilich, aber als letztes, die dogmatische Formulierung sich entwickeln und ein pietätvolles Verständnis der Bekenntnisse erwachsen kann.

Diese Position hängt nun mit einem zweiten Punkte enge zusammen. Wir wissen (s. oben S. 68): die christliche Lehre ist der Vervollkommnung fähig; so kann es sich dabei denn auch nicht um die einfache Mitteilung eines fertigen, ein für allemal abgeschlossenen Stoffes handeln. An der dadurch notwendig hervorgerufenen geistigen Bewegung hat sie vielmehr Anteil zu nehmen. Ist jene Vervollkommnungsfähigkeit der christlichen Lehre und des christlichen Verständnisses eine Aussage des Glaubens, so ist er es, der das Dogma durchbrechen muß[1]). Weder hat die Kirche in der dogmatischen Zeichnung, die sie von Christus entworfen hat, noch hat die Bibel unmittelbar schon das Bild fertig dargereicht, das den Gehalt des Abzubildenden vollständig zum Ausdruck brächte und es dem heutigen Geschlechte in „überführender Klarheit" vor Augen stellen könnte. Diese Aufgabe ist der Lehre unsrer Tage gestellt. Also hat sie vor allem[2]) die Zeitgenossen von der Thatsächlichkeit der geschichtlichen Offenbarung in Christus zu vergewissern und dann sie diese so richtig und vollständig verstehen zu lehren, als es mit den uns zu Gebote stehenden Mitteln möglich ist. Es handelt sich hier also nicht um fertige Dinge, sondern um Probleme, und nur einer furchtlosen Ehrlichkeit, die natürlich Freiheit zur Voraussetzung hat, kann die Lösung gelingen. In letzter Linie ist es dabei[3]) auf eine klare und lebendige Vorstellung und Anschauung von Christus, auf ein sprechend ähnliches Porträt seines Charakters abgesehen; denn nur daraus, nicht aus dem alten christologischen Dogma (von dem wenigstens der Gebildete unsrer Tage keinen wirklichen moralischen Gebrauch mehr machen kann), nur aus der Anschauung des Menschlichen an Christus kann die Anerkennung des Göttlichen in ihm erwachsen, sofern die Einheit beider ja nicht auf physischem, sondern auf moralischem Wege wirklich geworden ist.

1) A. a. O. S. 103—105. 2) A. a. O. S. 143 f. 3) A. a. O. S. 105 ff.

Mit dem Gesagten ist nun aber zugleich die Konsequenz verbunden, daß es eine schwere Versäumnis der Kirche darstellt, wenn sie ihren Mitgliedern keinen Einblick gewährt in die durch die Theologie sich vollziehende allmähliche Fortbildung der christlichen Erkenntnis; dann ist sie selbst schuld an der vielbeklagten religiösen Unwissenheit[1]). Sie hat die Schwierigkeiten, in denen sie sich selbst in Betreff der christlichen Erkenntnisprobleme befindet, den Laien nicht zu verhehlen, sie hat ihnen Anteil zu geben an den neuen Einsichten in die Entstehungsgeschichte der Bibel und des Christentums, hat sie erfahren zu lassen, daß[2]) das Christentum selbst und die kirchliche Ueberlieferung von ihm nicht ohne Weiteres dasselbe sind, und daß die Ablehnung der letzteren nicht etwa bloß den Unglauben zur Quelle haben kann; „an die Mitteilung von diesen Dingen muß schlechterdings einmal herzhaft die Hand angelegt werden". Eine nicht unbeträchtliche Reihe von als fest gesichert anzusehenden Ergebnissen der Forschung hat in den Unterricht der Gemeinde Aufnahme zu finden (S. 34), denn eine Scheidung zwischen exoterischem Bauernchristentum und einem esoterischen Christentum der gebildeten Leute (oder auch der Theologen) ist ebenso unehrlich und unprotestantisch als in unsrer Zeit unausführbar[3]). Der Geistliche muß eine eigene Ueberzeugung in diesen Dingen haben (nicht bloß die der Kirche), denn die Gemeinde will von ihm eine wahrhaftige Auskunft über sie als von einem Sachkundigen. Man begreift, daß Rothe bei diesen Anschauungen kein sonderlicher Freund offiziell eingeführter Lehrbücher war; er findet[4]), daß solche „in weit geringerem Maße ein wirkliches, namentlich ein praktisches Bedürfnis in der Kirche sein dürften, als die herrschende Meinung annimmt".

Worauf aber diese ganze Position sich wesentlich stützt, das ist nicht bloß die Ueberzeugung von der Vervollkommnungsfähigkeit der christlichen Lehre, sondern insbesondere auch die von Rothe ja seit langer Zeit vertretene Forderung, es habe sich die Kirche in Einklang mit der (christlichen) Kultur zu setzen. An allen angeführten Stellen tritt dies hervor; es ergiebt sich aus ihrem Charakter als Volkskirche, es folgt aus dem Glauben an den lebendigen Christus, der auch seit dem Ende des 17. Jahrhunderts nicht etwa dem Fürsten dieser Welt sein Werk preisgegeben haben kann, es ist notwendig, wenn anders die christlichen Vorstellungen von den Zeitgenossen sollen assimiliert, wenn die Sprache der Religion von ihnen soll vernommen und verstanden werden können, und

1) A. a. O. S. 31—35. 2) A. a. O. S. 180. 3) A. a. O. S. 173.
4) A. a. O. S. 60.

gipfelt in der Forderung[1]) eines Redens in neuen Zungen, in der Zunge unsres Jahrhunderts.

Rothe verkennt natürlich die Schwierigkeiten dieses Unternehmens nicht, er weiß, daß es namentlich den einzelnen Geistlichen in eine sehr mißliche Lage versetzen und auch unter der Gemeinde leicht Beunruhigungen hervorrufen kann. Allein durch diese Schwierigkeiten ist die Kirche dieser ihrer Aufgabe keineswegs überhoben. Und sie läßt sich auch lösen, vor allem wenn[2]) einerseits die Behörden anstatt zu hemmen und zu beargwöhnen, vielmehr fördern und ermuntern und wenn andrerseits die Geistlichkeit der Landeskirche sich wie zu wissenschaftlicher Arbeit so auch zu einer gemeinsamen Bewältigung dieses dornenvollen praktischen Geschäfts zusammenthut[3]), um ein möglichst gleichartiges, zweckmäßiges Verfahren dabei einzuhalten und in der Besonnenheit und Umsicht, ohne welche die Sache nicht gelingen kann, sich gegenseitig zu unterstützen.

Es liegt auf der Hand, daß diese Forderungen Rothes den katechetischen Unterricht zwar keineswegs unberührt lassen, aber doch über seinen Rahmen wesentlich hinausgehen. Und so schließt sich denn der dritte Punkt genau an das Gesagte an: es ist eine über den Kinder-Unterricht hinausreichende, auch an die Erwachsenen sich wendende freie Belehrung der Kirchengenossen in diesen Dingen von Nöten. Ohne sie, meint er[4]), kann die Kirche überhaupt nicht fortbestehen. In mündlichen Mitteilungen und Besprechungen, „eigentlich so zu nennenden Conférences" sowohl, als auch durch einen eigens für diesen Zweck berechneten und ins Leben zu rufenden Litteraturzweig muß dies Lebensbedürfnis der Kirche befriedigt werden. Gemeint sind religiös-bildende und aufklärende Vorträge oder auch Diskussionsabende (wie wir heute sagen würden), sowie populär wissenschaftliche Broschüren und Zeitschriften desselben Inhalts. Beides ist — gewiß nicht unabhängig von diesen Gedanken Rothes — seitdem reichlich aufgekommen, wie mich dünkt vor allem durch Anregung und in Nachahmung des Protestantenvereins.

Und dieser muß denn auch ganz direkt in den Rahmen dieser Erörterungen hereingestellt werden. Was Rothe mit ihm bezweckte, ist ganz und gar nur die Ausführung derjenigen Ideen, welche ihm seit langer Zeit feststanden und aufs tiefste mit seinem ganzen theologischen System, insbesondere mit seiner Lehre von der Kirche zusammenhängen.

1) A. a. O. S. 143. 2) A. a. O. S. 35 und 180.

3) Aus diesen Gedanken heraus ist der badische wissenschaftliche Predigerverein von Rothe 1865 gegründet worden. 4) A. a. O. S. 144.

Ein Bündnis zu schließen zwischen Christentum und Kultur, zwischen Christusglaube und heutiger Bildung, zwischen Kirche und Volk, das ist ja der Hauptzweck des Vereins. So tritt er einerseits unter den katechetischen, andererseits noch mehr unter den seelsorgerlichen Gesichtspunkt. Wiedergewinnung der entfremdeten Glieder unsrer Kirche: unter diesem von Rothe selbst auf dem ersten deutschen Protestantentag ausgegebenen, ohne Zweifel ganz und gar pastoralen, Losungswort ist er zu betrachten [1]). Sein Wirken ist Seelsorge, ist innere Mission an den Gebildeten im Interesse der Kirche und des Christentums. Es gehört die ganze Verwirrung des kirchlichen und christlichen Urteils durch Einflüsse einer überängstlichen Kirchenpolitik, wie sie in unseren Tagen herrscht, dazu, um diesen im besten Sinne des Wortes positiven und aufbauenden Zweck des Protestantenvereins zu verkennen. Wenn er ihn nicht oder nicht genügend erreicht hat, so ist Rothe weder dafür verantwortlich zu machen, noch würde dieser Mißerfolg ihn irgendwie in seinem Urteil über die Sache irre machen können. Er würde vielmehr vermutlich darin nur ein neues, allerdings tiefschmerzliches Zeichen davon sehen, daß der Rückgang der Kirche eben nicht aufzuhalten ist, er würde wahrscheinlich sich aber auch der Wiederauferstehung seiner in der That unaustilgbaren Idee in anderen Formen von Herzen freuen, die ja unsere Zeit verschiedentlich [2]) aufzuweisen hat.

Die Skizze einer Pastoraltheorie, die Rothe in der Encyklopädie gegeben hat [3]), läßt freilich von diesen Gedanken nichts erkennen, sondern bewegt sich in den herkömmlichen Bahnen, indem sie die Pastoraltheorie als die wissenschaftliche Darstellung der Gemeindeleitung definiert, sofern sie persönliche Einwirkung des Geistlichen auf die Gemeinde ist, und diese in zwei Teile zerfallen läßt, in die persönliche Einwirkung auf die Gemeinde im Ganzen (bürgerliche und gesellige Sitte, Schule, Liebeswerke, Armenwesen u. dgl.) und auf die einzelnen Gemeindeglieder, insbesondere sofern sie außer Zusammenhang mit der Gemeinde geraten oder in religiöser Beziehung krank geworden sind, wobei alles Wirken bedingt ist durch das Vertrauen der Gemeindeglieder zu der sittlich-religiösen Einsicht und Gesinnung, zu der Persönlichkeit des Geistlichen, weshalb denn eine „klerikale Tugendlehre“ den Abschluß dieser Disziplin zu bilden hat.

Rothe hat sich selbst in dieser Beziehung sehr wenig zugetraut.

1) Vgl. Vorträge ꝛc. S. 147.

2) Man braucht nur an die „Christliche Welt“ (ein ganz im Sinne Rothes formulierter Zeitschriften-Titel) zu denken.

3) Encyklopädie S. 155—158.

Er schreibt sich — allerdings in seinen jungen Jahren — ein „absolutes Ungeschick zu allem, was Seelsorge heißt" zu[1]), während er doch der Seelsorge im Vergleich zu der verhältnismäßig geringen Wirkungskraft der Predigt eine sehr große Bedeutung zumaß[2]). Allein gerade in diesem Punkte hat er, wie mir scheint, seine Kraft und Begabung entschieden unterschätzt. Nicht nur seine offenbar tiefgreifende Einwirkung auf die evangelischen Künstlerkreise Roms, sondern auch die überaus große persönliche Anhänglichkeit seiner ehemaligen Schüler legen in dieser Beziehung beredtes Zeugnis ab. Ein schönes Denkmal der Dankbarkeit für solch tiefgehende religiöse Eindrücke, durch die Rothe „ein reges und schönes theologisches Leben in dem ihn umgebenden Zuhörerkreise hervorrief, ohne daß er selbst eigentlich versucht hätte, auf die Einzelnen unmittelbar und persönlich einzuwirken", hat K. Mühlhäußer seinem Lehrer durch die Herausgabe der praktischen Erklärung des 1. Johannesbriefs gesetzt[3]). Im Jahre 1846 im Heidelberger Seminar vorgetragen, hat diese geistvolle, tiefsinnige und das Schriftwort mit kongenialem Verständnis ausschöpfende praktische Exegese auf den Herausgeber und seine Genossen den tiefsten Eindruck gemacht: die Herrlichkeit Christi und die göttliche Macht des Schriftwortes trat gewaltig vor ihre Seele und zugleich schloß sich ihnen das eigene Herz des, ebenso davon tiefergriffenen, Lehrers auf, der hier die reifsten Früchte sowohl seiner wissenschaftlichen Arbeit als seiner christlichen Frömmigkeit darbot. Daß auch die Abendandachten aus dem Wittenberger Seminar unter diesen Gesichtspunkt fallen, ist oben bereits erwähnt worden (s. oben S. 58). Und wie viel will es doch sagen, daß ein Mann wie der Historiker Schlosser auf schwerem Krankenlager 1846 ihn als „den einzigen Geistlichen in Heidelberg, dessen Gebet zu Gott kommen kann", zu sich rufen läßt, damit er ihm den XI. Gesang im Purgatorium, der die Umschreibung des Vaterunser enthält, vorlese[4])!

Wenn ferner Briefe als Spiegelbild der Persönlichkeit betrachtet werden dürfen, so kann Niemanden, der das Lebensbild Rothes von Nippold gelesen hat, zweifelhaft sein, daß er zur Seelsorge Gabe und Geschick besaß. Insbesondere scheint er mir ein Meister des Tröstens

1) Brief an Bunsen von 1828 bei Nippold, Lebensbild I, 529.

2) A. a. O. I, 247. Vgl. Ethik § 1172, Bd. V, 450: „Ist der Pfarrer nicht Seelsorger seiner Gemeinde, so wird er vergebens ihr Prediger sein," und „Ohne Armenpfleger zu sein, kann er in unseren Tagen unmöglich Seelsorger sein."

3) Der erste Brief Johannis praktisch erklärt von Dr. Rich. Rothe, aus seinem Nachlaß herausg. von Dr. K. Mühlhäußer, Wittenberg, 1878.

4) Bei Nippold, Lebensbild II, 529 Anm.

zu sein. Der Grund dafür ist wohl darin zu suchen, daß ihm die religiös-christliche Auffassung der Ereignisse so ganz natürlich war und deshalb auch auf eine durchaus ungezwungene, herzliche und nicht zudringliche Weise zum Ausdruck kam. Er sah alle Dinge vom Standpunkt des Glaubens an und es war ihm das Allernatürlichste in derselben Weise auch darüber zu reden. Hierin aber dürfte ein Grunderfordernis des seelsorgerlichen Talents anzuerkennen sein.

Eins aber ist sicher: die pietistische und methodistische Auffassung der Seelsorge, welche rasche Bekehrungserfolge durch äußere und auffallende Mittel zu erzielen sucht, hat Rothe schon als 28jähriger nicht geteilt. Er wußte, daß das Leben Christi in den Menschen nach und nach reifen muß und der Weg der wirklichen Wiedergeburt ein allmählicher und verborgener ist [1]).

Wenn die Seelsorge sich an die der Kirche entfremdeten Christen wendet, so wird sie zur inneren Mission. Wir sahen schon (s. ob. S. 24), daß Rothe die Berechtigung und Notwendigkeit derselben anerkennt. Gerade in unserer Zeit des Uebergangs und des Verfalls der bestehenden Ordnung ist sie eine außerordentlich wichtige Thätigkeit, freilich nur gerichtet auf solche, die das Christentum erst nach seiner rein-religiösen (also kirchlichen) Seite auffassen, so daß das Sittliche daran nur als Gegenstand der Reinigung erscheint, und ebenso auch hauptsächlich ausgehend von solchen, denen das kirchliche Christentum vorzugsweise am Herzen liegt. Das ist eine doch wohl richtige Charakteristik der inneren Mission, die es zugleich erklärt, warum Rothe selbst, soviel mir bekannt ist, sich nicht näher mit ihr eingelassen hat. Uebrigens mochte zu dieser Zurückhaltung auch die prinzipiell ablehnende Stellung beitragen, die Rothe [2]), ganz wie Schleiermacher, aller evangelischen Mission innerhalb der eigenen Kirche gegenüber eingenommen: er sah in ihr Anmaßung, Beschränktheit und irgendwie sektiererische Tendenzen. Zudem waren ihm ja auch alle Versammlungen zuwider und insbesondere war ihm das „viele Wesen", das man von vornherein von der Organisation der inneren Mission machte und „das ganze laute Lärmmachen von einer Sache, die nur der jungfräulichsten Demut gelingen kann", „unsympathisch" [3]). Man mag das Unpraktische solcher Aeußerungen verurteilen: die Lauterkeit und Tiefe der Auffassung wird man auch hier anerkennen müssen. In welchem Sinne aber Rothe diese Bestrebungen betrieben haben will, läßt sich unter Anderem gut daran erkennen, daß er [4])

1) Siehe die schönen Aeußerungen a. a. O. I, 460.
2) Ethik § 1178, Bd. V, 496. 3) Bei Nippold, Lebensbild II, 166. 174 und 295 f. 4) Ethik § 1176, Bd. V, 464.

die Sonntagsruhe für die arbeitenden Klassen gerade durch die Kirche geschützt wissen will, jedoch so, daß sie dabei nicht bloß ihr eigenes Interesse und das ihres Gottesdienstes geltend macht, sondern auch das der Humanität und Sittlichkeit. Man darf daraus schließen, daß Rothe den Gegensatz zwischen christlich-kirchlicher und humanitärer Liebesthätigkeit nicht anerkannt haben, aber auch daß er einer maßvollen sozialen Thätigkeit der Kirche nicht entgegengetreten sein würde.

Auch in Beziehung auf die äußere Mission nimmt Rothe eine der Schleiermacher'schen sehr verwandte Stellung ein[1]), nur daß er nicht bloß jedem einzelnen Christen, sondern auch jeder einzelnen Kirche, ob sie nun einem maritimen oder einem binnenländischen Staate angehöre, die Beteiligung an ihr zur Pflicht macht. Um so auffallender ist es, daß er in seiner Encyklopädie für sie keinen Platz im Rahmen der praktischen Theologie beansprucht. Wie Schleiermacher vertritt auch er einen möglichst engen Anschluß der Mission an die Verbreitung christlicher Kultur; letztere ist Sache des christlichen Staates, während die Kirche die Mission nur als ausschließend-religiöse d. h. kirchliche Angelegenheit betreiben kann. Allein gerade hier zeigt sich ihm nun wieder die Wahrheit seiner These vom Zurücktreten der Kirche hinter den Staat und zwar von zwei Seiten her: einmal sofern heute der Staat nach dieser Richtung mehr leistet als die Kirche und die letztere nur in Verbindung mit der staatlichen Verbreitung christlicher Kultur, ergänzend, verbessernd und nachhelfend mit ihrer Arbeit eintreten kann[2]), und dann insofern als nicht die Kirche, sondern vielmehr freie Vereine die Sache in die Hand bekommen haben und zwar zum Vorteile derselben, so wenig auch ihr Verfahren im Einzelnen durchaus gebilligt werden kann. Gar nichts hält Rothe von der Judenmission ganz aus denselben Gründen, aus denen sie schon Schleiermacher verworfen hatte. Man wird diese Anschauungen als durchaus im Einklang mit Rothes ganzer Theorie stehend anerkennen und finden müssen, daß, ob sich schon in der Zwischenzeit auf dem Missionsgebiet sehr viel geändert hat, er doch wohl kaum veranlaßt sein würde, sie als durch diese Veränderungen widerlegt heute etwa preiszugeben. Im Allgemeinen aber scheint er sich doch nur theoretisch, nicht praktisch mit diesem Gebiete befaßt zu haben; wenigstens kann ich nicht finden, daß es

1) Vgl. den ganzen § 1178 der Ethik.

2) Vgl. besonders S. 492: „Mit der christlichen Religion rein für sich allein lassen sich nun einmal keine reellen Christen machen; in die Luft läßt die christliche Frömmigkeit sich nicht aufbauen, sondern nur auf das Fundament eines christlich geordneten versittlichten natürlichen Lebensganzen."

irgend welche Rolle in seinem Leben und Streben, wie es uns seine Briefe schildern, gespielt habe. Er war auch in diesem Punkte dem Pietismus entwachsen, welcher nach seiner Meinung naturnotwendig zum eifrigsten und begeistertsten Förderer der eigentlich so zu nennenden d. h. kirchlichen Mission berufen ist.

4. Kirchenverfassung und -Verwaltung.

Es besteht anscheinend ein großer Widerspruch zwischen der Geringschätzung, mit der Rothe in seiner Ethik die kirchenorganisatorischen, insbesondere auf Herstellung von modernen Kirchenverfassungen gerichteten Bestrebungen beurteilt[1]), und dem Eifer, mit dem er sich an der Schaffung der badischen Kirchenverfassung im Jahre 1861 beteiligt[2]), und der Wärme, mit der er dann die geschaffene litterarisch verteidigt hat[3]). Dort wird jenen nicht nur ein reeller Wert für Herbeiführung besserer Zustände abgesprochen und eine ihren eigenen Untergang herbeiführende Bedeutungslosigkeit geweissagt, sofern sie sich nämlich von den eigentlich brennenden Fragen der Lehre und der Kirchenzucht vorsichtig fernhalten, sondern es wird sogar von ihnen positives Unheil wie die Herrschaft unchristlicher Massen oder Schisma oder ein weiteres Wachstum der kirchlichen Gleichgültigkeit erwartet. Hier dagegen wird die neue Verfassung, und zwar in der bestimmten, von anderer Seite energisch getadelten, badischen Gestalt gegen Bedenken und Einwürfe warm verteidigt, als eine Notwendigkeit behauptet und als ein Zeichen und Mittel besserer kirchlicher Zustände, ja als ein Werk Gottes, lebhaft begrüßt.

Abgesehen von dem schon oben (S. 36, 1) berührten Zeitunterschied sind doch die Verbindungslinien zwischen diesen beiden entgegengesetzten Polen nicht schwer zu entdecken.

Zunächst bedarf die Kirche so gut wie jede moralische Gemeinschaft einer vernunftgemäßen Organisation. Der dafür in erster Linie erforderliche Unterschied von Obrigkeit und Unterthanen ist hier der von Klerus und Laien. Allein[4]) in seiner scharfen Spannung als hierarchischer ist er weder evangelisch, noch in unseren Tagen mehr haltbar. Denn

1) Ethik § 1168. 1170, Bd. V, 404 ff. 426 ff.

2) Verhandlungen der General-Synode vom Jahre 1861 üb. d. Verfassung der ev. prot. Landeskirche Badens nach der stenographischen Aufzeichnung. (Karlsruhe 1862) S. 127. 131. 143. 156. 187. 220. 281. 293. 309. 351. 468. Ferner im „Synodalblatt" aus denselben Verhandlungen Rothes Rede in der Verfassungskommission als 1. Beilage zu dem Kommissionsbericht über den Verfassungsentwurf. Endlich die Schlußpredigt bei der General-Synode bei Hübbe 191—200.

3) Vorträge ꝛc. besonders S. 37 ff. und 144 ff.

4) Ethik § 1173 Bd. V, 450 ff.

der Klerus hat nun einmal thatsächlich heutzutage die geistige Führung nicht mehr, er muß sich mit den Laien darein teilen. Auch ist der Gedanke der Repräsentativverfassung auf politischem Gebiete so sehr durchgedrungen, daß er auch vom kirchlichen nicht abgewehrt werden kann. Die Idee derselben ist eine Beteiligung und Vertretung aller Stände an und bei der Regierung des Ganzen. Dadurch schwächt sich jener Gegensatz heilsam ab und es wird die in der Gemeinschaft vorhandene Vernunft und Freiheit (oder Tugend), hier die christliche, zum Heile des Ganzen sozusagen entbunden und zur Regierung herangezogen. Das ist dann kirchlicher Konstitutionalismus. Dieser ist für die Kirche unserer Zeit um so notwendiger, als Klerus und Laien in eine durchaus unheilvolle, gegenseitige Entfremdung hineingeraten sind. Jene reden eine kirchliche Sprache und erstreben ein kirchliches Christentum, diese aber verstehen diese Sprache nicht mehr und können sich in ein solches Christentum nicht mehr finden. Es giebt heute [1]) ein lateinisches und ein deutsches Christentum, das theologische und das Laienchristentum; das letztere ist nicht schlechter als das erstere, auch wenn es für dessen Aeußerungen kein Verständnis mehr hat. Die Entfremdung beider ist aber ein ungesunder Zustand, dem heute nur abzuhelfen ist durch eine das Laien- oder Weltchristentum an dem kirchlichen Wesen und der kirchlichen Regierung mutig beteiligende Kirchenverfassung. Gewiß, eine solche Verfassung führt zur Herrschaft der Majoritäten, sie biegt den bisher aristokratischen Charakter der Gemeinschaftsleitung in den demokratischen um. Allein einerseits ist das nur eine naturgemäße Entwickelung [2]) und andererseits ist zu bedenken, daß auch das Weltchristentum des Volkes Christentum ist, nur eben nicht in kirchlichen Formen; eben die größere Annäherung zwischen der theologischen und der weltlichen Verfassung des Christentums ist notwendig [3]). Liegen doch heute die eigentlichen Lebenstriebe der Christenheit nicht mehr in dem kirchlichen, sondern in dem weltlichen Christentum. Deshalb darf die Kirche nicht länger eine Theologen- und Geistlichkeitskirche, sondern sie muß eine Gemeindekirche sein [4]). Sonst wird sie eine verkehrte und unheilvolle Entwickelung nehmen.

Das ist das vielberufene „Gemeindeprinzip", das in der badischen Kirchenverfassung — nicht zum Wenigsten durch Rothes energisches Eintreten — zur Durchführung gekommen ist. Rothe sah voll hohen Mutes seiner Bethätigung entgegen; er vertraute auf den gesunden Sinn

1) Verhandlungen S. 314.

2) Rothe hat sich nicht gescheut, für „das edle Wort Demokratie" in der Ethik V, 439 Anm. kräftig einzutreten.

3) Verhandlungen S. 224. 4) Vorträge S. 144 f.

des Volkes, das er, wenigstens in Baden, nicht unchristlich finden konnte; in letzter Linie vertraute er auf die fortdauernde Regierung der Dinge durch seinen in den Himmel erhöhten Herrn Christus. Am Glauben und an der göttlichen Offenbarung, worauf das ganze Kirchenwesen ja prinzipiell ruht, wird dieser kirchliche Konstitutionalismus nicht rütteln, wohl aber wird er Wege und Formen zu finden wissen, durch welche jene unheilvolle Entfremdung beseitigt, kirchlicher Gemeinsinn und Patriotismus hervorgerufen und die Hindernisse hinweggeräumt werden können, welche jetzt die freie Bahn des Christentums zu den Herzen der Menschen einengen. Von hier aus angesehen, ist die Schaffung einer kirchlichen Repräsentativverfassung ein religiöses, ein in Gott gethanes Werk, für dessen Gelingen man beten und an dessen Verwirklichung man arbeiten darf und muß [1]).

Der Vorwurf, daß auf diese Weise der politische Konstitutionalismus in die Kirche verpflanzt und so ein ihr fremdes, heterogenes Element in sie hineingetragen werde, hat Rothe nicht schrecken können, trotzdem daß er von autoritativer Seite [2]) erhoben worden ist. Einmal nämlich ist ihm vollständig klar, daß der kirchliche und politische Konstitutionalismus zwei verschiedene Dinge sind, sich zu einander verhaltend wie zwei verschiedene species eines und desselben genus, nämlich der Verfassung einer moralischen Gemeinschaft überhaupt, so daß von einer direkten Herübernahme konkreter Bestimmungen von der politischen Verfassung auf die kirchliche nicht die Rede sein kann [3]); und dann hat er es offen ausgesprochen [4]), daß bei richtiger evangelischer Würdigung des Staates als eines ebenfalls heiligen Landes eine Verähnlichung der kirchlichen Verfassungsform mit der staatlichen wahrlich keine Entwürdigung der Kirche bedeute. Als er dies sagte, da vertrat er auch nicht mehr den Standpunkt der Ethik [5]), wornach die Kirchenverfassung eine Vereinigung des Konsistorialismus und des Presbyterialismus darzustellen habe; sie gehörten ihm jetzt vielmehr beide der Vergangenheit an, und an ihre Stelle wollte er mit vollem Bewußtsein ein Neues, den kirchlichen Konstitutionalismus gesetzt wissen, der, so hoffte er, sich besser bewähren sollte, als diese es laut dem Zeugnis der Geschichte gethan hatten.

Sah demnach Rothe in der Einführung einer konstitutionellen

1) So die Synodal-Schlußpredigt.

2) So von dem Kirchenrechtslehrer und späteren preuß. Oberkirchenratspräsidenten E. Herrmann, „Die nothwendigen Grundlagen einer die konsistoriale und synodale Ordnung vereinigenden Kirchenverfassung." Berlin 1862 z. B. S. 12 f. 3) Vorträge ꝛc. S. 45 f.

4) Rede in der Kommission a. a. O. S. 17 f. 5) Ethik Bd. V, 451 f.

Kirchenverfassung aus dem angegebenen Grunde etwas Gutes und allgemein Erstrebenswertes, so war dagegen die Selbständigkeit der Kirche dem Staate gegenüber für ihn kein Gut, um deswillen es ihn nach einer solchen gelüstete. Schon in der Ethik verspricht er sich davon kein Heil, sieht vielmehr eine Beschleunigung der Auflösung der Kirche als Folge voraus. Deshalb wünscht er dort, daß durch Verbindung der Konsistorialverfassung mit der Presbyterialverfassung der Staat auch rechtlich in der Lage bleibe, die kirchlichen Verhältnisse mit fester Hand zusammenhalten zu können. Auch 1861 hat er die Verselbständigung der Kirche mehr nur als etwas hingenommen, das nun einmal durch die hochherzige Entschließung des Landesfürsten der evangelischen wie der katholischen Kirche Badens in den Schooß gelegt worden ist und also auch angenommen und verwertet werden müsse, obwohl er andererseits diese Sachlage wenigstens insofern begrüßte [1]), als sie die Kirche nunmehr in die ihrer allein würdige Lage versetze, nicht mehr mit physischem Zwange, sondern nur noch mit moralischen Mitteln der Pflege des Heiligen obliegen zu können. Wir haben oben gesehen, daß sich Rothe die Kirche nur als Volkskirche denken konnte und als Landeskirche erhalten wissen wollte. Damit war der Fortbestand des landesherrlichen Summepiskopats gegeben. Rothe erkennt klar, daß derselbe in seine Theorie der Kirchenverfassung nicht hineinpasse. Trotzdem will er an ihm nicht gerüttelt haben. Und damit kommen wir auf den Punkt, wo sich die oben aufgezeigte Antinomie seiner Anschauungen vollkommen zu lösen scheint. Man muß sich, so meint er, ja hüten, von einer Kirchenverfassung allzuhohe Erwartungen zu hegen und zwar nicht bloß deshalb, weil neue Formen nicht auch neuen Geist und neues Leben erzeugen können, sondern auch aus dem Grunde, weil es nach Lage der Dinge schlechterdings unmöglich ist, eine vollkommene Kirchenverfassung zu schaffen. Dies letztere ist nicht etwa bloß durch die Unvollkommenheit aller menschlichen Dinge bedingt, sondern ganz besonders durch den gegenwärtigen Zustand der Kirche, der nach Rothes konsequent festgehaltener Ansicht der der allmählichen Auflösung und des successiven Aufgehens in den Staat ist [2]). Ihrem Begriffe nach ist sie der Vollkommenheit unfähig [3]). Wollte man ihr eine solche nach rein kirchlichen Gesichtspunkten geben, also die Verfassung korrekt kirchlich gestalten, so käme man geradenwegs zum Katholicismus zurück. Aber die Vorzüge einer solchen Verfassung vom kirchlichen Standpunkt aus würden für die Verbreitung des Christentums in der heutigen Welt nur Hindernisse

1) Kommissions-Rede S. 4. 2) S. oben S. 17 u. 20 f. 3) Vorträge ꝛc. 53 f.

darstellen und umgekehrt muß, was von jenem aus als Mangel erscheint, als Förderungsmittel des Christentums in dem jetzigen Stadium seiner geschichtlichen Entwickelung betrachtet werden. Das ist, wie mir scheint, der letzte Grund, warum ein und derselbe Mann mit Wärme für eine Organisationsform der Kirche eintreten kann, die er dennoch als ein Mittel zu einer noch tieferen Zerrüttung der Kirche (als Kirche) beurteilen muß. Und so erklärt es sich auch, daß Rothe auf der Generalsynode von 1861 überall diejenigen Positionen verfocht, welche nicht die Kirchenleute und das Kirchenamt, sondern die Weltchristen ohne besondere kirchliche Qualitäten an der Kirchenregierung zu beteiligen bestimmt waren.

Rothe hat es selbst ausgesprochen, wie es ja auch in der Konsequenz seiner Anschauung liegt, daß diese Kirchenverfassung ihren Zweck umsomehr werde erfüllen können, je „freiheitlicher" sie sich gestaltet[1]). Das Gebiet, auf dem sich diese Freiheitlichkeit geltend macht, ist die Kirchen-Verwaltung und zwar namentlich zwei Zweige derselben: die Handhabung der Lehrordnung und die der Kirchenzucht. Von ihnen soll daher noch kurz die Rede sein.

Ueber Lehrordnung und -Disziplin hat sich Rothe in § 1170 seiner Ethik bereits so geäußert, daß alles, was er nachher in den Verhandlungen der Generalsynoden von 1855 und 1867[2]), sowie in den „Vorträgen und Abhandlungen"[3]) gesagt hat, nur als der allerdings schärfere, aber konsequente Ausbau seiner dort niedergelegten theoretischen Ansichten zu bezeichnen ist. Nicht erst die badischen Kämpfe um Lehrfreiheit und Lehrordnung haben Rothe auf den Standpunkt der kirchlichen Linken geführt, vielmehr hat er ihn von vornherein prinzipiell eingenommen. Er verlangt vor allem Weitherzigkeit, besonders bei der heutigen Lage der Dinge. Ist das nur ein gerade dadurch bedingter Notbehelf, so gehört es eben wieder zu den unvermeidlichen Unvollkommenheiten der Kirche, die ihrer ganzen Natur nach sich immer weniger als Kirche vollkommen ausgestalten kann, weil sie in dem Prozeß ihrer Auflösung begriffen ist. Haben wir doch gegenwärtig keine wirkliche Kirchenlehre und auch keine wirklichen d. h. lebendigen Symbole. Die Bekenntnisse der Reformationszeit, so hoch wir sie als geschichtliche Heiligtümer unserer Kirche stellen müssen und so wenig wir sie entbehren

1) Vorträge ꝛc. 145.

2) Die Generalsynode der ev. Kirche im Großh. Baden vom Jahre 1855 nach amtlicher Darstellung (Karlsr. 1856) S. 163. 167. 172. 184. Vgl. den zum Teil jedenfalls von Rothe stammenden Kommissionsbericht S. 77 ff., besonders 119 ff. Verhandl. d. Gen.-Syn. v. 1867. S. 306—322. 3) Siehe oben S. 71 f.

können, sind doch nicht mehr der Ausdruck unseres heutigen Christenglaubens. Denn da sie als wesentlich theologische Elaborate natürlicherweise mit den Mitteln damaliger wissenschaftlicher Einsicht zustande gekommen sind, so können sie, nach dem das ganze Alphabet wissenschaftlicher Grundbegriffe sich geändert hat, wenigstens in ihrem Ausdruck den heutigen Bedürfnissen nicht mehr genügen. Sie reden nicht die Muttersprache des evangelischen Glaubens der Gegenwart. *Was* sie ausdrücken wollen, die Frömmigkeit der Reformatoren, das bekennen auch wir noch, aber *wie* sie es ausdrücken, darein kann sich unser Geschlecht nicht mehr finden. Sie sprechen unser Herz an, aber unser Verstand redet jetzt anders. Neue Bekenntnisse aber können wir jetzt nicht machen, es würde auch damit schwerlich etwas gebessert werden. Muß man also den Ordinanden doch auf die alten verpflichten, so geschehe es mit deutlicher Unterscheidung des Was und des Wie in den Symbolen. Man appelliere dabei an das Gewissen des Ordinanden, denn dieses nur kann ihm sagen, ob seine Frömmigkeit mit der der Symbole übereinstimmt. Jede juristische Geltendmachung derselben als äußerlich-bindender Lehrgesetze kann nur den Ruin der Kirche herbeiführen, das Vertrauen der Gemeinden zu ihren Geistlichen erschüttern und das Gewissen der Geistlichen depravieren. Durchführen ließe sich eine solche Lehrgesetzgebung doch nicht; so darf man sie auch nicht aufstellen, wenn man nicht die Wahrhaftigkeit der Kirche zweifelhaft machen will. Freiheit ist die Lebensluft des Glaubens; von diesem Gesichtspunkte aus ist *Rothe* 1867 dazu fortgeschritten, zu erklären [1]), er kenne nur *eine* kirchengesetzliche Bestimmung, die in dieser Richtung möglich, aber auch vollständig genügend sei, die: „die Lehre ist frei in der Kirche". Lehrwillkür ist nicht das schlimmste Uebel, Lehraufsicht ist nicht identisch mit Lehrjustiz und Lehrpolizei. Die Gemeinden wollen und brauchen vor allem überzeugungstreue Geistliche. Diese dürfen nicht allein frei forschen, sondern auch frei lehren; denn sie forschen ja um zu lehren und müssen dies. Die Schranken dieser Freiheit liegen in ihr selbst, und in einer Welt, die von dem Herrn Christus beherrscht wird, korrigieren sich etwaige Verirrungen auch ohne lehrdisziplinarisches Eingreifen. Wer das Christentum äußerlich messen und einschränken will durch die Ueberlieferung, der stempelt es zum Paganismus.

Insbesondere erstreckt sich diese von *Rothe* mit aller Energie geforderte Freiheit auch auf die Erforschung der heiligen Schrift. Für

1) Verhandlungen 2c. S. 311.

„freie Schriftforschung" ist er bei jeder Gelegenheit eingetreten. Daß dies ein Schlagwort von verdächtigem Klange geworden ist, berührt ihn nicht. Sie ist ihm recht eigentlich Sache der Theologie und nicht nur ein Recht und eine Pflicht der mit dem Lehramt betrauten Diener der Kirche, nicht nur ein für die evangelische Kirche unentbehrliches Gegengewicht gegen eine unheilvolle Symbololatrie, sondern geradezu eine Forderung des Glaubens an Christum, sofern dessen Bild nur durch sie in immer wachsender Klarheit für unser Geschlecht gewonnen werden kann. Die kritische Arbeit der seit der Reformation verflossenen Zeit darf dabei nicht außer Betracht gelassen und darf von denen, die sie nicht kennen, nicht geschmäht werden. Es handelt sich darum, die heilige Schrift als ein geschichtliches Erzeugnis zu verstehen und festzustellen, was wirklich Bibel und was die wirkliche Bibel ist [1]). Diese Untersuchungen sind ein heiliges Interesse des christlichen Glaubens, und selbst wo sie zu irrtümlichen Resultaten führen, dürfen sie nicht unterdrückt werden. Denn es giebt für die Macht der Wahrheit in der Welt Christi nichts anderes zu fürchten als die künstlichen Verzäunungen, durch welche die Menschen, vermeintlich um sie zu schützen, ihre Wirksamkeit hemmen.

Deshalb ist es auch die Aufgabe der Kirchenregierung, anstatt sofort gegen jede Aeußerung dieser Freiheit mit den Bekenntnissen in der Hand einzuschreiten, vielmehr in brüderlicher und väterlicher Weise mit den Geistlichen, die sich ihrer bedienen, zu verfahren, ja sie dabei ausdrücklich gegen blinde und bornierte Angriffe in Schutz zu nehmen. Es sind goldene Worte, die Rothe [2]) darüber ausspricht, daß unsern Landeskirchen ein weitherziges, mildes und gelindes Kirchenregiment notthue, „das der im Prinzip nicht mehr zu bewältigenden Desorganisation der Kirche Rechnung trägt, damit nicht das Ganze plötzlich zersprengt werde durch einen Gewaltausbruch der darin gärenden Kräfte, — ein Kirchenregiment, das väterliche Nachsicht und Geduld übt, nicht nur mit den Laien, sondern auch mit den Klerikern, die in Ansehung der Lehre aus der ordnungsmäßigen Bahn herausschreiten, in Erwägung der ungeheueren Schwierigkeiten, mit denen unter den jetzigen Umständen Mancher zu kämpfen hat, um den richtigen Standpunkt zu finden — ein Kirchenregiment endlich, das durch weise Vorsicht soviel als möglich jede Gelegenheit und Veranlassung zu erfolgreicher Betreibung kirchlicher Demagogie und Agitation abzuschneiden sucht".

Rothe konnte, als er diese Worte schrieb, nicht ahnen, daß er

1) Gutachten in Betreff der Anklage gegen Schenkel, Vorträge ꝛc. S. 190.
2) Ethik Bd. V, 432.

einst selbst berufen sein würde, im badischen Kirchenregiment, als Mitglied sei es der Synode, sei es des Oberkirchenrats für diese seine Grundsätze einzutreten. Als es aber trotz seiner Abneigung gegen diese mit soviel Gewissensnöten verknüpfte Thätigkeit [1]) soweit kam, hat er bewiesen, daß er Theorien nicht aufzustellen pflegte, um sie praktisch zu verleugnen. Auf der Synode von 1855 hatte das Ullmann'sche Kirchenregiment eine gesetzliche Erläuterung des vielumstrittenen, den Bekenntnisstand der badischen Landeskirche enthaltenden § 2 der Unionsurkunde im Sinne der Konsensusunion beantragt: da hat Rothe im Verein mit seinem Kollegen Hundeshagen es in doch ziemlich scharfem Gegensatze zu seinem Freunde, dem jetzigen Prälaten Ullmann, durchgesetzt, nicht allein daß diese Erläuterung mit einer weit milderen Eingangsformel als beabsichtigt war, versehen, sondern auch daß ein Zusatz den freien Gebrauch der heiligen Schrift betreffend als Coercitiv gegen zu starke Symbolgebundenheit hinzugefügt wurde, wenn auch nicht in der Form, die er beantragt hatte [2]).

Und wie dann der Schenkelsturm wegen des „Charakterbildes Jesu" 1864 losbrach und eine Anklage gegen den Verfasser desselben mit dem Antrage auf seine Entfernung von dem Amte als Seminardirektor beim Oberkirchenrat einlief, da hat er nicht nur in einem brillanten amtlichen Gutachten [3]), durch dessen Einfluß die amtliche Verbescheidung der Petition seitens des Oberkirchenrates vom 17. August 1864 zur schönsten Kundgebung wurde, die wohl jemals aus der Kanzlei einer solchen Behörde hervorgegangen ist [4]), den Freund und sein Buch, mit dem er keineswegs einverstanden war, mannhaft verteidigt, sondern ebenso sich seiner den Angriffen der konservativen Partei in der badischen I. Kammer gegenüber treulichst angenommen [5]) und schließlich in der Synode von 1867 bei der damaligen Debatte über jenen oberkirchenrätlichen Erlaß eine ebenso scharfe als gedankengewaltige und glaubensmutige Apologie der Lehrfreiheit gehalten [6]). Da zeigt sich der ganze, der vollentwickelte

1) Bei Nippold. Lebensbild II, 476.

2) Vgl. darüber Spohn, Kirchenrecht der vereinigten ev.-prot. Kirche im Großh. Baden I (Karlsr. 1871) S. 103 f. und Bassermann, Prot. Monatshefte II, 197 f. 3) Vorträge 2c. S. 182—192.

4) Siehe den Erlaß bei Spohn a. a. O. 332 ff. Rothe selbst hat denselben sehr ungünstig, viel mehr als Schenkel selbst, beurteilt und „ganz unzulänglich" befunden (bei Nippold, Lebensbild II, 585. 588); erst später hat er durch Schenkel eine bessere Meinung davon bekommen (vgl. Schenkel, Lebensbild in Predigten I, S. LI f.).

5) Verhandlungen der Ständeversammlung des Großh. Baden 1865/67, Protokollheft der I. Kammer S. 43 f. 70. 6) Verhandlungen S. 306—322.

Rothe, und zwar der Freund in ebenso schönem Lichte als der Christ, Theologe und Kirchenmann.

In Betreff der Kirchenzucht liegen die Dinge ganz ähnlich wie hinsichtlich der Lehrdisziplin [1]). Geht dieselbe auch als evangelische nur auf die öffentlichen und notorischen Aergernisse in der Gemeinde, will sie sich auch durchaus frei halten von aller Vermischung mit einem Strafverfahren, besonders einem solchen, das auch bürgerliche Nachteile mit sich führt, beschränkt sie sich auch auf das Unerläßlichste, auf die Ausschließung vom Abendmahl — denn die von der Patenschaft kommt für Rothe eigentlich gar nicht in Betracht, da er diese Institution lieber gleich ganz aufgehoben sehen möchte —, so ist es doch eine Unmöglichkeit, sie auch nur in diesen Grenzen durchzuführen. Das liegt wieder an dem Wesen der Kirche, wie es von Hause aus ist, einer- und an dem dermaligen weltgeschichtlichen Stande der kirchlichen Dinge andererseits. Zucht kann nur ausüben wer eine Macht hat und wäre es auch nur eine moralische. Im Mittelalter war die Kirche eine solche Macht und sie war zugleich das einzige Forum, vor dem sittliche Rohheit gerichtet werden konnte. Heute müßte die Kirche, um ihrer Zucht Geltung zu verschaffen, den weltlichen Arm zu Hilfe nehmen, was ihr entweder verweigert werden oder zu einer Verletzung ihrer evangelischen Prinzipien ausschlagen müßte. Auch ist heute die Instanz, von der das sittliche Urteil abhängt, nicht mehr eine kirchliche, sondern es ist die öffentlich-sittliche Meinung, die von der bürgerlichen Gesellschaft vertreten und in besonders flagranten Fällen vom Staate gehandhabt wird. Ist letzteres auch noch keineswegs in wünschenswertem Maaße erreicht, ist unsere öffentliche Sitte leider noch keineswegs eine christliche zu nennen, so kann doch die Kirche in dieser Beziehung nicht helfen, ebensowenig wie ihr geholfen werden kann. Denn nicht sowohl in der Kirche kann sittliche Zucht mehr geübt werden, als vielmehr in den kleinen Kreisen und Assoziationen, die sich in ihr notwendiger und berechtigter Weise bilden (s. oben S. 28). Sie selbst aber wird auf Aufstellung kirchlicher Zuchtbestimmungen eben aus Einsicht in ihre Undurchführbarkeit und um nicht durch unnütze, leere Gesetzesworte sich selbst zu entwürdigen, verzichten [2]) und an ihre Stelle eine nur um so eifrigere Seelsorge setzen müssen, zumal da von ihr schwerlich diejenige Gerechtigkeit gegenüber den Hochgestellten und den armen Schelmen zu erwarten ist, ohne die alle Kirchenzucht selbst das größte Aergernis ist. So prekär

1) Ethik § 1174; Bd. V, 452 ff.

2) Siehe Verhandlungen der Generalsynode von 1861 über die Verfassung S. 143—145.

steht es um die Mittel, durch die doch vor allem die Ehre der Kirche gewahrt werden sollte, und es ist keine Aussicht vorhanden, daß es damit besser werde. Daß der Zweck der Kirchenzucht, die Bekämpfung des sittlich-religiösen Aergernisses, durch allmähliche Erstarkung der öffentlichen christlichen Sitte erreicht werde, läßt sich hoffen, die Kirchenzucht aber ist unrettbar verloren zu geben.

So bewährt sich denn an diesen beiden wichtigen Punkten, der Lehrdisziplin und der Kirchenzucht, die Grundansicht Rothe's, daß die Kirche, von Hause aus nicht die genuine Form der christlichen Gemeinschaft und durch ihr widerspruchsvolles Wesen zu einem allmählichen Verschwinden bestimmt, seit der Reformation in einem unaufhaltsamen Auflösungsprozesse begriffen ist, während der allmählich christlicher werdende Staat mehr und mehr zum Träger der sittlichen und damit auch der, davon unzertrennbaren, religiösen Interessen heranwächst. Beides hat sich eben geschieden, auch im allgemeinen Urteil, das kirchliche und das christliche Wesen, Christus und die Kirche decken sich nicht mehr.

Es ließe sich das an der Hand Rothe's noch in Beziehung auf andere Punkte nachweisen, wenn dies nicht zu weit führen würde[1]). Unsere Stellung zu den Katholiken — daß wir darauf verzichten, sie zu unsrer Kirche herüberzuziehen —, die Unionsbestrebungen auf evangelischem Boden — ein erster im Großen gemachter Versuch unserer deutschen evangelischen Christenheit, sich ohne eine Kirche im strengen Sinne des Wortes zu behelfen —, nicht-kirchliche, aber christlich-evangelische Vereinsbestrebungen wie die des Gustav-Adolf-Vereins[2]) und endlich auch die ganze politische Stellung, welche der heutige Staat zu der Kirche, beziehungsweise zu den Kirchen in seinem Territorium und zu den Sekten einnimmt und in seinem eigenen Interesse einnehmen muß, um sich mehr und mehr zu einer religiös-sittlichen Gemeinschaft herauszubilden, ohne sich doch mit einer der ihrer künftigen Auflösung entgegengehenden Kirchen zu identifizieren: das Alles, kurz die ganze Entwickelung des eigentlich modernen Lebens dient in Rothe's Augen lediglich zur Erhärtung seiner Grundthese. Und wer wollte ihn nicht glücklich preisen, daß er in ihr einen Standort gefunden hat, von dem aus es ihm möglich war, nicht nur dieser unaufhaltsamen Entwickelung keinen ohnmächtigen Widerstand entgegen zu setzen oder sie mit Ingrimm und Trauer zu beobachten, nicht nur sie als eine unausweichliche ge-

1) Siehe darüber Ethik § 1177 und 1179.

2) Vgl. dazu die ganz in dieser Richtung gehende, übrigens vortreffliche Gustav-Adolf-Predigt in Predigten Bd. II, S. 355 ff.

schichtliche Notwendigkeit widerwillig oder mit Resignation hinzunehmen, sondern vielmehr hohen christlichen Glaubens voll in ihr eine neue und vielversprechende Phase der Entwickelung des Christentums zu begrüßen und eine Machtthat seines die Welt immer noch und trotz alledem regierenden Herrn Christus demutsvoll und hoffnungsfroh zu verehren?

5. Theologenbildung und Seminar.

Es läßt sich bei der strengen Konsequenz, die in Rothe's Gedankensystem herrscht, von vornherein erwarten, daß auch seine Anschauung von der Ausbildung der jungen Theologen durch die prinzipielle Position beherrscht war, welche er nach unsern bisherigen Darlegungen in praktisch-theologischen Dingen einnahm. Und diese Erwartung trügt nicht. Auf der einen Seite teilt er in Betreff der theologischen Wissenschaft ganz den Standpunkt Schleiermacher's, daß dieselbe eine praktische oder positive Wissenschaft sei, d. h. „eine Wissenschaft, welche ein Ganzes von Erkenntnissen ist wesentlich vermöge der Beziehung dieser auf eine praktische Aufgabe“ [1]). Diese praktische Aufgabe nun besteht in der „Kirchenleitung“; liegt diese bei den „Klerikern“, d. h. bei denjenigen Gliedern der Gemeinschaft, „in denen die Idee des Ganzen thatsächlich und prinzipiell lebt“, so ist die Theologie nur für Kleriker bestimmt; sie ist nicht bloß eine spezifisch-kirchliche, sondern auch spezifisch-klerikale Wissenschaft. Auf der andern Seite hat aber nun die Kirche seit der Reformation den Beruf, den Strom des christlichen Geistes allmählich hinüberzulenken in das Bett des nicht mehr ausschließend-religiösen, sondern religiös-sittlichen d. h. staatlichen Lebens und muß, um diesem zu genügen, Kleriker besitzen, welche für dieses in seiner Totalität offen und empfänglich sind [2]). Ist in ersterer Hinsicht die theologische Bildung eine einseitige und muß es sein, so erhält sie in letzterer ihre notwendige Korrektur durch eine Allseitigkeit, zwar nicht der Produktivität, aber doch der Empfänglichkeit, wodurch die Kleriker in den Stand gesetzt werden, auch auf das weltliche Gebiet zur Förderung des Christentums einzuwirken [3]).

In seinen späteren Jahren scheint Rothe sogar noch erheblich weiter gegangen zu sein. Eine Geistlichkeit, so meint er 1862 [4]), welche der heutigen Lage der Kirche gerecht werden will und insbesondere die Konsequenzen des Umstandes zu ziehen gesonnen ist, daß in der Christenheit der geistliche Stand allmählich zurückgedrängt worden ist aus der das Ganze leitenden Stellung, müßte ihre spezifisch-theologische Bildung

1) Encyklopädie S. 2 f. 2) Ethik § 408, Bd. II, 396 f.
3) Ethik Bd. V. 421 f. 4) Vorträge ꝛc. 41.

und Lebensanschauung abstreifen und ihre enge und kümmerliche kirchlich-christliche Weltanschauung zu der freien und reichen weltlich-christlichen erweitern und verklären, die sich bei dem modernen Christen einstellt. „Die theologische Standesbildung muß so als spezifische Standesbildung ganz dahinfallen und sich mit der allgemeinen humanen Bildung als christlicher ausgleichen." Denn von der ausschließend theologischen Bildung, die dem vergangenen Standpunkt des Christentums als Kirche angehört, ist eine unbefangene Würdigung der heutigen modern- und weltlich-christlichen Kultur nicht zu gewärtigen, sie wird dieser vielmehr mißtrauisch oder gar feindlich gegenüberstehen.

Freilich erkennt Rothe in demselben Zusammenhang ausdrücklich an, daß hiezu vorderhand noch wenig Aussicht gegeben sei. Einstweilen besteht die Kirche als ausschließend-religiöse Gemeinschaft noch neben dem Staate fort und ihr Bestehen ist eine dringende Notwendigkeit. Im Jahre 1838 wenigstens hat Rothe noch anerkannt, daß die Kirche auch jetzt noch unendlich Großes zu leisten habe und es eines der dringendsten Bedürfnisse der Zeit sei, sie wieder zu der ihr gebührenden Geltung und Macht zu bringen, wenn die Entwickelung des christlichen Lebens in der Menschheit auf gesunde Weise von statten gehen solle[1]), und es ist nicht bekannt geworden, daß er nachher anderer Ansicht geworden ist.

Muß demnach die spezifisch-theologische Bildung bei den Klerikern nach wie vor sorgfältig gepflegt werden, so scheut Rothe auch vor der Konsequenz nicht zurück, daß dieselbe als eine spezifisch-kirchliche auch unter kirchlicher Beaufsichtigung zu stehen, also die Kirche den Anspruch zu erheben habe, die theologischen Fakultäten wie alle theologischen Bildungsanstalten zu kontrollieren[2]). Wenn Rothe trotzdem während seiner langjährigen akademischen Wirksamkeit nicht nur niemals den Versuch gemacht hat, diese seine theoretische Ansicht in die Praxis zu übersetzen, sondern sogar bei der Gründung des Heidelberger Seminars es vielmehr als seine Aufgabe ansah, die begehrte Aufsicht der obersten badischen Kirchenbehörde mit aller Energie von der neuen Schöpfung fernzuhalten[3]), so erklärt sich dieser scheinbare Widerspruch wohl wieder so, daß eben die Interessen des Christentums bei der heutigen geschichtlichen Lage am besten dann gewahrt werden, wenn der Kirche als solcher nicht das ihrem Begriffe nach ihr eigentlich Zufallende zugewendet wird, son-

1) Denkschrift der Eröffnung des Predigerseminars, Heidelberg 1838 S. 31 f.

2) Ethik § 1170, Bd. V, 442 f.

3) Siehe bei Nippold, Lebensbild II, 102. 104. 132 und Schenkel, Die Bildung der evang. Theologen für den praktischen Kirchendienst (Heidelb. 1863) 114—116, auch Synodalblatt der bad. Generalsynode von 1861. S. 205 ff.

dern vielmehr an ihrer Stelle der Staat die christlichen Angelegenheiten in die Hand bekommt, wodurch ein gebührender Miteinfluß der Kirche ja nicht ausgeschlossen war, wie er denn auch ausdrücklich in das Statut des Heidelberger Seminars aufgenommen wurde[1]).

Bei der Uebernahme der Direktion dieser Anstalt[2]) hatte Rothe Gelegenheit und Veranlassung, seine Gedanken über theologische Vorbildung, insbesondere soweit dieselbe in Seminarien zu geschehen hat, im Zusammenhang zu entwickeln. Indem die „Denkschrift" die Frage beantwortet: „Warum fühlt die deutsch-evangelische Kirche gerade in unsern Tagen das Bedürfnis von Predigerseminarien?", stellt sie diese Gedanken in den Rahmen einer größeren historischen Betrachtung. Seit der politischen Wiedergeburt unseres deutschen Vaterlandes ist der religiöse und kirchliche Sinn wieder erwacht, aber die Zeit der 30er Jahre ist nicht geeignet, das Nötige darzubieten, um ihn in den künftigen Geistlichen in einer ihrer dereinstigen Aufgabe entsprechenden Weise erstarken zu lassen. Es mangelt ihr in ihrem öffentlichen Leben an Gemeinschaft lebendiger christlicher Frömmigkeit, aus der heraus der junge Theologe diese letztere auf die Universität mitbringen könnte. Die theologische Wissenschaft ferner hat jetzt einen derartigen Umfang angenommen, ist in eine solche Gärung und Krisis geraten und bietet einem jungen Manne eine solche Menge von untereinander im Streite liegenden theologischen Systemen dar, daß es für ihn sehr schwer und in der gewöhnlich den Universitätsstudien zugemessenen Zeit ganz unmöglich ist, sich eine eigene, feste und klare theologische Ueberzeugung zu verschaffen, zumal da die akroamatische Methode der Universitäten dafür doch nicht ausreicht. Die christliche Kirche endlich ist derart in der allgemeinen Meinung herabgekommen und ihr Geist in dem allgemeinen Bewußtsein soweit zurückgetreten, zugleich aber auch in sich so sehr durch Parteiungen gespalten, daß in den Theologen kein rechtes kirchliches Gefühl aufkommen, ihr Stand ihnen nicht groß erscheinen und ein einheitliches Zusammenwirken von ihnen nicht erwartet werden kann.

Nach diesen drei Seiten hin muß Abhilfe geschaffen werden. Es kann nur geschehen durch Seminarien, welche als christlich-fromme Gemeinschaften Schulen der lebendigen christlichen Frömmigkeit, als Uebungsstätten für die Umsetzung der theologischen Kenntnisse in Erkenntnisse und der theologischen Gedanken in praktische Wahrheiten Schulen einer gründlichen theologischen Ueberzeugung und endlich als Stätten einer

1) Denkschrift S. 58 f., Art. 13 des Statuts vom 25. Januar 1838.
2) Sie wurde am 18. Mai 1838 eröffnet; vgl. Denkschrift S. 43.

gemeinsamen Arbeit verschieden Denkender auf das eine Ziel der kirchlichen Amtswirksamkeit hin Schulen des kirchlichen Geistes sind.

Es würde hier zu weit führen, wenn wir die geradezu meisterhafte Art im Einzelnen verfolgen wollten, in der Rothe diese seine aus dem klaren Blick in die geschichtliche Situation gewonnene These durchführt. Eines nur sei erwähnt: daß diese drei Forderungen aufs engste unter einander zusammenhängen; denn ohne die Anschauung und persönliche Erfahrung von lebendiger christlicher Frömmigkeit kann schlechterdings ein theologischer Standpunkt nicht gewonnen werden, wie umgekehrt jene sich in dem künftigen Diener der Kirche notwendig zu wissenschaftlich-theologischer Ueberzeugung entwickeln muß, und ebenso kann ein späteres ersprießliches kirchliches Zusammenwirken derselben nur von denjenigen unter ihnen erwartet werden, welche sich in der Gemeinschaft sowohl der Frömmigkeit wie der wissenschaftlichen Arbeit zusammengefunden und gegenseitig achten gelernt haben.

Und so sind denn Predigerseminarien für die Kirche unentbehrlich, ganz besonders deshalb, weil sie als der einzige Weg erscheinen, um das gewünschte Ziel auf eine ehrliche, freie, von jedem äußeren Zwang, der gerade hier aufs äußerste perhorresciert werden muß, sich fernhaltende Weise zu erreichen.

Das sind Rothe's Grundgedanken über Predigerseminarien, zu denen er sich noch 1867 bekannt hat[1]). Vergleicht man mit ihnen, was sich ihm in Heidelberg darbot, so muß man sagen: das Heidelberger Seminar entsprach nicht seinen wesentlich am Wittenberger Seminar orientierten Idealen. Nicht sowohl deshalb, weil es nicht von der Universitätsstadt abgesondert war, was er doch selbst als das wünschenswertere erachtete[2]) — in dieser Beziehung hat er sich den „gewichtvolleren Rücksichten", die eben doch die Mitwirkung der Fakultätsmitglieder, die Fülle der daraus zu schöpfenden geistigen Anregung und die Vermeidung einer einseitigen Tendenz darstellten, mit freudiger Ueberzeugung anbequemt[3]). Wohl aber war ihm der Mangel eines gemeinschaftlichen Wohngebäudes für das Seminar, worin doch die grundlegende Forderung einer Gemeinschaft lebendiger christlicher Frömmigkeit allein verwirklicht werden zu können schien, überaus schmerzlich[4]). Wohl

1) Verhandlungen der bad. Generalsynode von 1867, S. 105.

2) Denkschrift S. 23 Anm. 3) Ebenda S. 44.

4) Vgl. bei Nippold, Lebensbild II, 127 f. 130. 132, auch Verhandlungen der bad. Generalsynode von 1855 S. 692 und von 1867, S. 107, woselbst Rothe übrigens ausspricht, daß er „Konvikt" nicht in dem Sinne, wie er in Süddeutschland üblich sei, verstanden wissen wolle, sondern in dem, in welchem er ihn aus seiner Wittenberger Erfahrung verstehen gelernt habe. Ein solches Konvikt sehe

hatte man ihm die Erfüllung dieses Herzenswunsches in Aussicht gestellt, wohl waren auch verschiedene ernstliche Versuche, ein eigenes Seminargebäude zu erwerben, gemacht worden, allein die Aussichten darauf zerschlugen sich immer wieder, und sollten sich auch bis heute nicht verwirklichen.

Es kann jedoch nicht unsere Aufgabe sein, über diese Anfänge des Heidelberger Seminars, so interessant in mancher Beziehung ihre Darstellung wäre, hier zu berichten. Der Nachfolger Rothe's in der Stellung des Seminardirektors Dr. Schenkel (1851—1884) hat die Geschichte der Anstalt bis zu ihrem fünfundzwanzigjährigen Jubiläum bereits geschrieben[1]). Aus seiner Schilderung ist zu ersehen, wie die Anregung zur Gründung des Seminars von dem damaligen badischen Prälaten Hüffell schon 1831 ausgegangen, wie sie in den badischen Kammern auf fruchtbaren Boden gefallen, wenn auch mannigfach modifiziert worden ist, wie die theologische Fakultät die grundlegenden Pläne entwarf, wie diese dann, in mannigfacher Kreuzung mit anders gerichteten Bestrebungen der obersten Kirchenbehörde, insbesondere durch den Kurator der Universität Heidelberg, den verdienten Staatsrat Nebenius, zur Reife gebracht und endlich, als man in Rothe (nachdem C. J. Nitzsch abgelehnt hatte) den richtigen Mann für die Stelle des Direktors fand, unter seinem persönlichen Einfluß ausgestaltet und verwirklicht wurden.

Rothe selbst hat nach dem Zeugnis seiner Briefe aus dieser Zeit[2]), wie das nicht anders sein konnte, mit den Seminaristen gute und schlimme Erfahrungen gemacht. Daß aber gerade er der rechte Mann für die neubegründete Anstalt war und während der elf Jahre seines Wirkens an derselben es in hohem Maße verstanden hat, auf die Zöglinge des Seminars nachhaltig einzuwirken und sich ihre Liebe und Verehrung zu erwerben, zeigte sich in erhebender Weise bei seinem Weggang von Heidelberg im Jahre 1849, als von den 100 noch lebenden bisherigen Seminaristen (7 waren bereits gestorben), sich einige 80 zusammenfanden, um einen Abschiedstag mit ihm zu verleben und ihm eine Prachtbibel als Zeichen der Erinnerung zu überreichen[3]). Wahrhaftig, er konnte sagen, daß von dem Seminar (durch seine Arbeit, was der bescheidene Mann aber nicht hinzufügt) „wirklich ein eigentüm-

sehr viel anders aus, als die Meisten es sich vorstellen, und an seiner Spitze müsse ein Mann stehen, der von den sog. Konviktsideen absolut frei sei.

1) Dan. Schenkel, Die Bildung der evang. Theologen für den praktischen Kirchendienst. Eine Denkschrift zur 25jährigen Stiftungsfeier des ev.-prot. Predigerseminars in Heidelberg 1863.

2) Bei Nippold, Lebensbild II, 149. 175 f. 184. 242.

3) Bei Nippold, Lebensbild II, 283.

licher — und ich darf vertrauen, ein christlicher — Geist über unsere evangelische Landesgeistlichkeit ausgegangen war, der, wenn er fortgedeiht und fortwirkt, der Landeskirche einen Segen verspricht".

Uebrigens hat gerade seine Stellung am Seminar, welche seine amtliche Arbeit sehr bedeutend erhöhte — die Universitätspredigerthätigkeit mit hinzugerechnet war es ein dreifaches Amt, das er verwaltete — mit dazu beigetragen, daß er sich entschloß, den Ruf nach Bonn anzunehmen; die Last war ihm doch, so freudig er sie anfangs unternommen und so bereitwillig man ihn früher schon durch Berufung eines weiteren Lehrers entlastet hatte, auf die Dauer drückend geworden, und in Bonn freut er sich, dieses Druckes ledig zu sein und „den vortrefflichen Schenkel" an seiner Stelle in Heidelberg zu wissen[1]).

Von den weiteren Schicksalen des Heidelberger Seminars möchte ich am Schlusse dieser Denkschrift nur die zwei wichtigsten Ereignisse hervorheben, da einerseits diese Materie nicht mehr mit dem Thema derselben in direkter Verbindung steht, andrerseits das Detail dieser Seminargeschichte doch ein Interesse in weiteren Kreisen nicht wohl hervorrufen kann. Diese beiden aber scheinen mir insofern hierher zu gehören, als das erste noch von Rothe selbst bei seinem zweiten Aufenthalt in Heidelberg miterlebt, ja durch ihn mitbestimmt worden ist, das andere aber dem Seminar eine Veränderung seines Zweckes und seiner Gestaltung gegeben hat, welche gerade gegenüber den Rothe'schen Intentionen, wie sie oben dargelegt worden sind, einer gewissen Rechtfertigung zu bedürfen scheinen.

Das erste dieser Ereignisse vollzog sich in den Jahren 1866/67 und hat seinen Abschluß und amtlichen Ausdruck in dem neuen Seminarstatut gefunden, welches am 17. Oktober 1867 durch Landesherrliche Verordnung erlassen worden ist[2]). Sofern diese in ihrem letzten (23.) Paragraphen die Aufhebung des „evangelisch-protestantischen Predigerseminars in Heidelberg" verfügt und an dessen Stelle ein „evangelisch-protestantisches theologisches Seminar" „an der Universität Heidelberg" tritt, könnte der Anschein entstehen, als handle es sich dabei geradezu um eine neue Schöpfung. In Wahrheit jedoch war es nur

1) Ebenda II, 224. 228. 242. 263. 323.

2) Dieselbe ist abgedruckt bei Spohn, Kirchenrecht der vereinigten ev. prot. Kirche im Großh. Baden, II. Teil (Karlsr. 1875) S. 141—144. — Für die Darstellung dieses Stückes der Seminargeschichte sind dem Verfasser sowohl von dem Ministerium der Justiz, des Kultus und Unterrichts, als auch vom evang. Oberkirchenrat die Akten in entgegenkommendster und dankenswertester Weise zur Verfügung gestellt worden.

eine Modifikation der bestehenden Zustände, wie sie durch die mittlerweile eingetretenen kirchenrechtlichen Verhältnisse notwendig geworden war. Das Gesetz vom 9. Oktober 1860, die rechtliche Stellung der Kirchen und kirchlichen Vereine im Staate betreffend, hatte den Kirchen freie und selbständige Verwaltung ihrer Angelegenheiten gewährt, also eine, wenn auch keineswegs abstrakt-vollständige Trennung von Kirche und Staat im Großherzogtum eingeführt. Dies mußte auf das Predigerseminar insofern von Einfluß sein, als dieses eine Art gemischter Anstalt darstellte, die zwar der Aufsicht des staatlichen Ministeriums, jedoch in gewissem Maße auch dem Einfluß der Oberkirchenbehörde unterstellt war, und außerdem manche Seiten an sich hatte, welche, weil sie spezifisch kirchlicher Natur waren, in eine dem Grundsatz nach staatliche Anstalt seit dem Jahre 1860 nicht mehr hineinpaßten. So war, um nur die Hauptpunkte zu erwähnen, in dem alten Statut von 1838 (Art. 9) der Besuch des Seminars staatlich vorgeschrieben, und die Zulassung zu der kirchlichen Prüfung und Aufnahme unter die Pfarrkandidaten daran geknüpft; es war ferner (Art. 11) die Mitwirkung eines in kirchlichen Funktionen stehenden Geistlichen der Stadt Heidelberg in dem Lehrerpersonal der Anstalt vorgesehen, während doch der Staat jetzt gar nicht mehr über die Geistlichen verfügen konnte; dem Oberkirchenrat war nicht nur Mitwirkung bei der Aufnahmeprüfung (Art. 4), sondern auch das Recht, über Anstellung von Direktor und Lehrern, den Lehrplan, die Aufnahme von Seminaristen gehört zu werden, und durch Einsichtnahme der Semestralberichte des Direktors sowie durch Absendung eines Kommissärs sich über den Zustand der Anstalt jederzeit zum Behufe etwa zu stellender Anträge zu informieren, eingeräumt (Art. 13). Ein derartiger Zustand stellte allerdings im Vergleich zu dem Gesetz vom 9. Oktober 1860 eine gewisse Anomalie dar, die zu einer Aenderung des Seminarstatuts auffordern konnte.

Allein es ist sehr fraglich, ob aus diesem mehr formalen Motive allein zu dieser Aenderung geschritten worden wäre, wenn nicht ein Moment mehr persönlicher Natur in die Wagschale gefallen wäre, das diese insbesondere den kirchlich und politisch konservativen Parteien des Landes als dringend notwendig erscheinen ließ: das war der schon oben in anderm Zusammenhang erwähnte Schenkelstreit.

Schon die Interpellation und die Verhandlungen in der badischen Kammer von 1866 [1]) noch mehr aber die der Generalsynode von 1867 lassen deutlich erkennen, daß es sich in letzter Linie darum handelte,

1) Verhandlungen der I. Kammer von 1865/67, S. 43 f. (Sitzung v. 22. März 1866).

den Einfluß, den der Direktor des obligatorischen Predigerseminars naturgemäß auf die junge Landesgeistlichkeit ausübte, zu brechen, nachdem es nicht gelungen war, ihn durch den Proteststurm zu stürzen. So hat sich, wie einer der konservativen Redner in der Synode sich ausdrückte, die Protestsache nach und nach zu einer Seminarfrage gestaltet.

Die Regierung konnte bei der oben geschilderten Rechtslage nicht wohl verweigern, auf die Sache einzugehen. Zwei Wege standen ihr offen: sie konnte eine rein-staatliche Anstalt errichten oder das Seminar zur rein-kirchlichen Anstalt werden lassen; denn auch für letzteres würden die Kammern die notwendigen Geldmittel wohl kaum verweigert haben. Der in loyalster Weise zur Aeußerung seiner Wünsche aufgeforderte Oberkirchenrat hat sich in einer Antwort, aus der man Rothe herauszuhören glaubt, für die erstere Seite der Alternative entschieden, nicht bloß aus dem allerdings schwerwiegenden finanziellen Grunde, sondern auch, weil er das Seminar nicht der Gefahr aussetzen will, eine gesonderte, von der allgemeinen Bildung entfremdete, vorzugsweise klerikale Denkweise und Weltanschauung in seinen Zöglingen zu begründen. Da nun auch die ebenfalls zu Rate gezogene theologische Fakultät samt der Seminardirektion sich nicht nur in diesem Punkte, sondern auch darin mit dem Oberkirchenrat einverstanden erklärte, daß wenigst möglich an der durch eine bald dreißigjährige Wirksamkeit bewährten Anstalt geändert werden solle, so war nur noch die Entscheidung der im Jahre 1867 bevorstehenden Generalsynode abzuwarten. Hier freilich traten nun bei der rechten Seite ganz andere Anschauungen zu Tage. Zwar die mit der Beratung der Angelegenheit befaßte Kommission stellte durch ihren Berichterstatter Lamey Anträge, die, ganz im Sinne des Oberkirchenrats und der Fakultät gehalten, darauf hinauskamen, es möge die Anstalt, deren zwangsweiser Besuch fortan aufzugeben sei, nur diejenigen Veränderungen erleiden, welche durch die Grundsätze des Gesetzes von 1860 durchaus geboten seien[1]). Allein im Plenum der Synode kamen in sehr erregter Debatte ganz andere Pläne auf[2]).

Während Hitzig tapfer, aber aussichtslos den Antrag vertrat, den Seminarzwang auch fernerhin beizubehalten, gingen die Anträge der Rechten teils auf Zerschlagung der Anstalt in praktisch-theologische Einzelseminare, was geradezu eine Rückkehr zu dem Zustande vor 1838 bedeutete, teils auf ein rein-kirchliches Seminar, das freilich vom Staate zu dotieren wäre, oder, falls dies nicht zu erreichen sei, auf eine Ver-

1) Lameys Bericht und der Antrag der Kommission in den Verhandlungen der bad. Generalsynode von 1867, S. 510—520.

2) A. a. O., 7. Sitzung, S. 65—142.

teilung der bisherigen Seminarstipendien auch an außerhalb des Landes ihre Seminarübungen absolvierende Kandidaten, sowie auf Ausschluß der Professoren von der theologischen Prüfung, zwei Maßnahmen, die offenbar auf eine Lahmlegung des Heidelberger Seminars abzweckten. Man fand eben, daß es dazu habe dienen müssen, dem Parteistandpunkte seines Direktors Ausdruck zu geben; das vor allem wollte man beseitigen, sonst: lieber kein Seminar, als ein Seminar mit dem jetzigen Seminardirektor an der Spitze. So wollte ein weiterer Antrag wenigstens das Direktorium beseitigt und lieber eine Lehrerkonferenz an seine Stelle gesetzt sehen.

In der sehr erregten Debatte hat die Linke durch Verteidigung des Kommissionsantrags den Bestand des Seminars gerettet und insbesondere ist Rothe für dasselbe als einheitlich geleitete Universitätsanstalt mit Wärme eingetreten.

Nachdem der Kommissionsantrag die Mehrheit der Synode gefunden hatte, war es die Aufgabe des Ministeriums, das neue Statut nach Maßgabe der nun gewonnenen Gesichtspunkte umzugestalten. Auch hierbei haben die Fakultät einer- und der Oberkirchenrat andrerseits ihre Anschauungen, die in den Hauptpunkten zusammentrafen, zur Geltung zu bringen Gelegenheit gehabt.

Das Wichtigste war, daß der Seminarzwang fiel; in diesem Punkte waren ja alle Teile einig. Die Leitung des Seminars sollte hinfort die — übrigens schon einige Jahre vorher ins Leben gerufene — Lehrerkonferenz und der Direktor ausüben. Die Zöglinge der zum reinen Universitätsinstitut gewordenen Anstalt waren von jetzt ab immatrikulierte Studenten, die wie alle anderen auch im Wesentlichen nur der akademischen Gerichtsbarkeit unterstanden. Die Seminarprüfung wurde zu einer bloßen Aufnahmeprüfung ohne kirchlichen Charakter, die jedoch mit Genehmigung des Ministeriums durch eine vor einer andern Behörde abgelegte genügende Prüfung vertreten werden konnte. Durch diese wichtige Bestimmung war die Möglichkeit gegeben, eine in Aussicht genommene kirchlich-theologische Vorprüfung als Aufnahmeprüfung gelten zu lassen. Der in „kirchlichen Funktionen stehende Geistliche der Stadt Heidelberg" verschwand aus dem Statut, und an seine Stelle traten, neben den sämtlichen ordentlichen Mitgliedern der theologischen Fakultät, „anderweitige Haupt- und Hilfslehrer, soweit die Mitwirkung solcher als notwendig erscheint". An den thatsächlichen Verhältnissen änderte sich dadurch nichts, Stadtpfarrer O. Schellenberg von Heidelberg blieb nach wie vor Hauptlehrer. Dem Oberkirchenrat wurde doch wieder das Recht, durch Kommissäre, freilich nur mit Ermächtigung des Ministe-

riums, Einsicht von der Anstalt zu nehmen, sowie die regelmäßige Zusendung der Mitgliederverzeichnisse und der Semestralberichte eingeräumt. Die Stipendien blieben bestehen, vom Konvikt war nicht mehr die Rede.

Hiemit war nun eine Lösung der Seminarfrage gefunden, welche soweit dies im Rahmen der neuen Rechtslage und der gegebenen Verhältnisse möglich war, alle beteiligten Faktoren zufrieden stellen konnte. Das Seminar hat sich denn auch in seiner neuen Gestalt ziemlich ebenso weiter entwickelt wie bisher und keine weiteren Anfechtungen mehr erfahren. Daß jetzt die Teilnahme eine freiwillige war, konnte ihm eigentlich nur zu Gute kommen. Denn nichts scheint mir für den Geist einer solchen Anstalt, der doch erwachsene junge Leute angehören, gefährlicher als der Zwang, nichts zugleich belästigender und hinderlicher für den Direktor; und der daraus erwachsende Vorteil muß weit höher angeschlagen werden als die freilich auf der Hand liegenden Nachteile: jenen hat in erster Linie die Anstalt zu genießen, diese dagegen die Landeskirche zu tragen.

Von Rothe's Gedanken war nun freilich das Seminar noch einen Schritt weiter abgekommen. Doch hat er — wir dürfen uns das zum Trost sagen — diesen Schritt selber freudig mitgethan; er mochte einsehen, daß die Entwickelung der Dinge zu ihm drängte.

Und diese Einsicht ist es denn auch, mit der das zweite Ereignis in der seitherigen Geschichte des Seminars beurteilt sein will, über welches diese Blätter nun noch Bericht erstatten sollen.

Die Lage war jetzt die, daß ein Teil der badischen Theologiestudierenden im Heidelberger Seminar, ein andrer an auswärtigen Universitäten seine theologische Bildung nach der praktischen Seite hin vollendete und überhaupt abschloß. Der letztere war gehalten, die auf der betreffenden Universität vorhandenen Seminarien oder sonstigen praktischen Institute zu benützen. Die theologische Prüfungsordnung vom 1. November 1872[1]) schrieb vor, daß vorher die wesentlich theoretisch-theologische Vorprüfung, nachher die ebenso wesentlich praktisch gerichtete Hauptprüfung abgelegt werde. Hieraus ergab sich nun eine Ungleichheit zwischen den das Seminar besuchenden und den es meidenden Studierenden, die auf die Dauer doch fühlbar werden mußte. Waren jene verpflichtet, neben allen praktisch-theologischen Uebungen eine ganze Reihe von Stunden am Seminar mitzunehmen, welche, von Mitgliedern der theologischen Fakultät gegeben, der reinen Theologie angehörten und ohne praktische Abzweckung waren, so konnten sich diese dagegen an

1) Bei Spohn, a. a. O. S. 148 ff.

fremden Universitäten ganz frei bewegen, und brachten sie nur das Zeugnis der Teilnahme an dem dortigen homiletischen und katechetischen Seminar, so war dies genügend. Ihnen war also auch vor allem weit mehr Muße zur Vorbereitung auf die Hauptprüfung gewährt.

Dazu kam ferner das Unbefriedigende dieser nicht-praktischen Uebungen des Seminars selbst. Bloße Repetitorien sollten sie nicht sein, und dazu wollten sie die Lehrer nicht herabsinken lassen; um aber wirklich seminaristische Uebungen zu sein, mangelte es den an ihnen Teilnehmenden öfter an der ausreichenden Vorbildung, ebenso oft an wirklichem Interesse und fast immer an der nötigen Zeit, da eben doch naturgemäß die praktischen Fächer die Kandidaten ganz vorzugsweise in Anspruch nahmen. So konnte man in ihnen nichts Rechtes verlangen und demgemäß auch nichts Rechtes fertigbringen. Die Mehrzahl der Lehrer sah darin nur eine unbequeme und nutzlose Last, die Mehrzahl der Seminaristen eine überflüssige und zeitraubende Auflage.

Ja, man konnte geradezu behaupten, daß diese nicht-praktischen Uebungen dem Hauptzweck des Seminars hinderlich im Wege standen. War doch dieser ausgesprochenermaßen die Vorbereitung zur Führung des evang.-prot. Predigtamtes „durch den nötigen praktischen Unterricht". Was sollte da, so mußte man sich fragen, Exegese des alten oder neuen Testaments, was Kirchen- und Dogmengeschichte, ja auch Dogmatik und Ethik? und mußte nicht, wer diesen Studien allen mit wirklichem Eifer sich noch hingab, notwendig darüber das Praktische, also die Hauptsache, mehr oder minder vernachlässigen? Was schon bei der ersten Skizzierung des Seminar-Unterrichtsplans von manchen Seiten gefürchtet wurde, das trat nun wirklich und fühlbar ein: eine gewisse Zersplitterung des Interesses, die zum Nachteil fast aller Unterrichtszweige ausschlug. Weil zu viel auf einmal getrieben werden sollte, entstand die Gefahr, daß nichts mehr recht, d. h. mit ganzer Intensität und Energie getrieben wurde.

Und zu alledem kam endlich noch Eines. Das Verflochtensein der wissenschaftlichen Seminarstunden mit den praktischen hatte zwei für die Fakultät äußerst bedenkliche Mißstände im Gefolge. Einmal nämlich bestanden infolge dessen an derselben außerhalb des Gesamtseminars keine Seminarien für die einzelnen Zweige der reinen Theologie. Der ganze Segen, den derartige Seminare für die wissenschaftliche Fortbildung der jungen Theologen haben können und zu haben pflegen, war der Heidelberger Fakultät verschlossen. Die Seminarstunden konnten nach ihrer oben geschilderten Beschaffenheit nicht als Ersatz dafür gelten. Zumal deshalb nicht — und das war der andere Mißstand — weil die jungen

Leute der Mehrzahl nach, jedenfalls alle Badener, erst dann an ihnen teilnehmen konnten, wenn sie das Studium der reinen Theologie hinter sich gebracht und sich den praktischen Aufgaben zugewendet hatten. Diese wissenschaftlichen Seminare, das stellte sich immer klarer heraus, gehörten nicht in das Seminar, wie es bestand, hinein sondern in die Zeit vor diesem.

Das waren im Wesentlichen die Gründe, welche die Fakultät im Einverständnis mit der Seminardirektion bewogen, beim Ministerium dahin vorstellig zu werden, es möge eine Trennung des Seminars in der Weise beliebt werden, daß alles Nicht-Praktische aus ihm ausgeschieden und dafür ein wissenschaftlich-theologisches Seminar gegründet werde, in dessen einzelnen Abteilungen die verschiedenen Zweige der reinen Theologie ihre seminaristische Pflege und Ausbildung fänden. Das Ministerium ging in dankenswerter Weise auf die Intentionen der Fakultät ein, die Seminardotation und die Seminarbibliothek wurden geteilt und das Statut vom 18. Januar 1895[1]) trat an die Stelle des früheren: das evangelisch-protestantische theologische Seminar wurde zum praktisch-theologischen.

Wenn man diese neueste Phase des Instituts mit den Worten Rothe's in seiner Denkschrift (S. 45) vergleicht: „In keiner Weise wollte man die Vollständigkeit des Universitätsstudiums beeinträchtigen oder aus dem Seminar eine Spezialschule für die praktische Theologie machen", so könnte es scheinen, als befinde sich das Seminar jetzt direkt im Widerspruch mit den Prinzipien seines Gründers und ersten Leiters. Jedoch ist zu bedenken, daß diese Worte dem Zusammenhang nach gegen eine Losreißung der praktisch-theologischen Vorlesungen (wie über Homiletik, Katechetik u. s. w.) von dem Ganzen des Universitätsstudiums und gegen eine Verpflanzung derselben in ein damals doch nicht als Universitätsinstitut gedachtes Seminar gerichtet sind. Und dann darf man vertrauen, daß der Mann, der nie aufhörte von dem geschichtlichen Gang der Dinge zu lernen und fern von allem Unfehlbarkeitsdünkel überall bereit war, seine Einsichten den Dingen anzupassen, anstatt diese nach jenen modeln zu wollen, sich ohne Zweifel dem Gewicht der oben entwickelten und für die letzte Veränderung der Gestalt des Seminars ausschlaggebenden Gründe nicht verschlossen haben würde.

Schließlich kommt es ja nicht auf Uebereinstimmung in der Form, sondern auf die Einigkeit des Geistes an. Diese aber darf das Seminar auch in seiner heutigen Gestalt getrost für sich in Anspruch nehmen.

1) Abgedruckt im Ges.- u. Verordnungsblatt für die vereinigte evang.-prot. Kirche des Großh. Baden 1895 No. IV.

Wenn man je zweifeln dürfte, daß der Geist bedeutender Männer in den von ihnen gegründeten Institutionen fortlebe und fortwirke, unser Seminar müßte diesen Zweifel beseitigen. Rothe's Geist ist die objektive Macht, unter der es heute noch steht, und davon wird es sich nicht losmachen können, so mancherlei Geister auch an ihm wirken mögen.

Das Heidelberger praktisch-theologische Seminar erstrebt vor allem einen Ausgleich zwischen Freiheit und Ordnung. Es kennt keinen Zwang außer dem, den die Erfüllung der einmal übernommenen Pflicht jedem Gewissenhaften von selbst auferlegt. Fern ist ihm vor allem jeder Zwang der Gesinnung; den verabscheut es als das schlimmste Uebel, das man jungen, noch in der Bildung begriffenen Seelen zufügen kann, und als das verderblichste Mittel, durch das man der Kirche meint dienen zu müssen. Es will die Gemüter nur fesseln durch den Ernst der Arbeit, durch die Erhabenheit ihres Gegenstandes, durch die von Allen empfundene Heiligkeit ihres Zweckes.

Das Seminar erstrebt weiter eine Versöhnung von Theorie und Praxis. Was jene an Kenntnissen vermittelt und an Systemen aufgebaut hat, das soll hier seine Anwendung und Bewährung finden. Nicht wegwerfen soll der Theologe was er auf der Universität in sich aufgenommen hat, wenn er an die praktischen Aufgaben herantritt, nein, gebrauchen soll er es, gebrauchen lernen auf eine besonnene, durch Erwägung des praktischen Zweckes und durch Kenntnis der thatsächlichen Zustände geleitete, d. h. auf methodische Weise. Die Verbindung des Seminars mit der Universität ist ein laut redender Protest gegen die unselige Zerreißung der Theologie in eine wissenschaftliche und eine kirchliche.

Deshalb erstrebt das Seminar ferner die Versöhnung von Theologie und Kirche; denn es treibt Theologie und kennt sie nur als freie Wissenschaft, aber es dient damit der Kirche, vorab der Landeskirche, ohne deren Existenz auch es schließlich nicht sein würde. Dabei ist es geleitet von dem Vertrauen zu der Wahrheit, der Einen Wahrheit, die zwar noch kein Sterblicher ganz besessen hat, auf die sich aber alle zu verlassen haben, sofern sie überhaupt nach Wahrheit streben. Diese Eine Wahrheit kann nicht wider Gott sein und nicht wider Christus, in dem Gott uns erschienen ist. In dieser Wahrheit liegt das Heil der Kirche nicht minder als das der Wissenschaft, ob auch beide auf verschiedenem Wege nach ihr streben und auf verschiedene Weise ihr dienen.

Und zuletzt erstrebt das Seminar die Versöhnung der einzelnen Persönlichkeiten, die sich auf Grund freier wissenschaftlicher Vorbildung dem Dienste der Kirche widmen. Verschieden sind ihre Anlagen, ver-

schieden ihre Herkunft, ihre innere und äußere Entwickelung und ihre Theologie. Aber zusammengefaßt durch die gemeinsame Arbeit an dem gleichen, von Allen mit Ehrfurcht behandelten Stoff, und durch das gemeinsame Ringen nach dem gleichen, von Allen mit Eifer erstrebten Lebensziel, lernen sie sich einander in ihrer Verschiedenheit verstehen und in ihrer Eigenart schätzen. Nur der Schlechte, der Unaufrichtige, nur der Träge und Interesselose wird verachtet; im Uebrigen fällt kein Verdammungsurteil unter denen, die sich gerade durch die Seminargemeinschaft berufen wissen, dereinst als mannigfaltige Glieder Eines Leibes ihrer Landeskirche zu dienen, ein jeder mit der Gabe, die er empfangen hat, ein jeder mit dem Verständnis evangelischen Christentums, das ihm zu Teil geworden ist.

Von alledem kann es natürlich nur heißen: nicht daß ich es schon ergriffen hätte, ich jage ihm aber nach, ob ich es ergreifen möchte. Aber in diesen Zielen und in diesem Streben nach ihnen weiß sich das Heidelberger Seminar auch heute noch eins mit Rothe, dem praktischen Theologen, dessen Gedächtnis — hoffentlich unserer heutigen Theologenwelt zu bleibendem Segen — der 28. Januar 1899 unter uns wieder auffrischen soll.

Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01037 7168